

خافت

جولائی ۱۹۶۱ء



انسٹایٹوٹ کتب و فوٹو - لاہور

ثقافت

جولائی ۱۹۶۴ء

شمارہ ۷

جلد ۹

ادارہ تحریر

مدیر
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اداکین

محمد حنفی بھلوار دی

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد غفری

بشیر احمد ڈار

معاون مدیر

شاہد حسین رزاقی

فی پریچنگ، بارمانے

سالانہ: آٹھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

۳	تاثرات
۷	ڈاکٹر خورشید احمد فاروق	عمر فاروق کا اجتہاد
۳۰	محمد حنیف ندوی	حج کی فضیلت و اہمیت
۴۷	شاہد حسین رزاقی	انڈونیشیا میں داخلی کشمکش
۵۸	رئیس احمد جعفری	حاصل مطالعہ
۶۶	ر-۱-ج	نقد و نظر
۶۹	بشیر احمد ڈار	علمی رسائل کے خاص خاص مضامین
	

مقام شاعت

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ممبئی

مطبوعہ

استقلال پریس لاہور

طابع ناشر

پروفیسر ایم ایم شریف

تاثرات

ہماری زندگی کے مختلف شعبوں اور بالخصوص ہمارے دینی اور معاشرتی حالات میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کو دور کرنے کے لیے موثر عملی تدبیریں اختیار کرنا انتہائی ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں ملک اور جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور عام مسلمانوں کی نظر میں ان کو جو اہمیت حاصل ہو گئی ہے اس کی بنا پر یکا طور سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ ان خرابیوں کو رفع کرنے کی کوششوں میں علماء کو سب سے زیادہ حصہ لینا چاہیے لیکن یہ توقع پوری نہ ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی زمانہ ایسے حق پسند علماء سے خالی نہیں رہا جنہوں نے اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی کی چھوڑا اس دور میں بھی ایسے لوگ ہوئے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے اکثریت ایسے علماء کی رہی ہے اور اب بھی ہے جنہوں نے ذاتی اغراض کو قلمی مفاد پر ترجیح دی اور اپنی مذہبی اہم داری برقرار رکھنے کے لیے یہ کوشش کرتے رہے کہ مسلم عوام صحیح اسلامی تعلیمات سے واقف نہ ہوں اور محض فریوٹا کو اصل دین سمجھ کر طرح طرح کے منافقات میں الجھے رہیں۔

پاکستان اور دوسرے بیشتر ممالک کے مسلمانوں کی ازدواجی اور عائلی زندگی میں جو خرابیاں پائی جاتی ہیں وہ انفرادی، اجتماعی، اعلیٰ اور دینی ہر لحاظ سے نقصان رساں ہیں اور ان کو دور کرنے کی ضرورت شدت کے ساتھ محسوس کی جا رہی ہے۔ چنانچہ بعض گھروں نے اصلاحی تدابیر کو قانونی شکل میں نافذ کر دیا ہے اور بعض اس کی تیاری کر رہے ہیں۔ پاکستان میں بھی حکومت نے ایک عائلی کمیشن مقرر کیا تھا جس کی سفارشات کی بنا پر کچھ مقرر قبل ایک آرڈی ننس جاری کیا گیا ہے۔ ملک کے تمام سطحوں نے اس کا خیر مقدم کیا ہے اور اس اعتبار سے بھی یہ قانون پسند کیا گیا کہ اس میں اسلامی تعلیمات کو بنیادی طور پر ملحوظ رکھ کر اصلاحی تدبیر اختیار کی گئی ہیں۔ چنانچہ مردوں کو وہ حقوق واپس دیے گئے ہیں جو اسلام نے ان کو عطا کیے تھے لیکن رسوم و رواج کی بدولت وہ ان سے محروم کر دی گئی تھیں اور اس کے لیے مردوں کا کوئی حق چھینا نہیں گیا بلکہ صرف ایسا با بنیادیاں عائد کر دی گئی

ہیں کہ وہ کسی مشروط اجازت کو اپنا امتیازی حق سمجھ کر اس سے ناجائز فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ ملک کے حالات کا تقاضا یہ ہے کہ موجودہ معاشرتی خرابیوں کو بتدریج دور کیا جائے۔ اور اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس قانون میں بھی بڑی احتیاط اور اعتدال سے کام لیا گیا ہے۔ وہ نہ اسلامی احکام کے حدود میں دھپتے ہوئے بھی اس سے بہت زیادہ آگے جانے کی گنجائش موجود ہے۔ اس قدر معتدل اور ضروری قانون سے اختلاف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور ملک کے دوسرے طبقوں کی طرح علماء کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ متفقہ طور پر ان اصلاحی قوانین کی تائید کریں جن کا مقصد غیر اسلامی رسوم و رواج کی زنجیروں کو توڑ کر معاشرہ کی ان خرابیوں کو دور کرنا ہے جو مسلمانوں کی ازدواجی اور اخلاقی زندگی پر تباہ کن اثر ڈالتی ہیں۔ لیکن ہر اصلاحی اور تعمیری اقدام کی طرح اس قانون کے بارے میں بھی بعض علماء نے یہ رائے قائم کر لی کہ اس سے اسلامی شعائر و اقدار بھروج ہوں گے اور ان لوگوں نے یہ بھی کہہ دیا کہ اس سے عام مسلمانوں میں شدید ہیمان و اضطراب رونما ہو رہا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے اور صرف طبقہ علماء کے بعض افراد کے سوا پورے ملک نے اس قانون کا خیر مقدم کیا ہے۔

اس ضمن میں ان علماء نے یہ بھی شکایت کی ہے کہ یہ قانون بنا کر ایک مسلم حکومت نے دین میں وہ مداخلت کی ہے جو انگریزوں نے کسی نہ کسی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی فلاح و ترقی کے کام اگر مسلم حکومت نہ کرے گی تو اور کون سی حکومت کرے گی۔ انگریزی حکومت کو اس سے کیا دلچسپی ہو سکتی تھی جب کہ ان کے سامراجی مفاد کے لیے بہتر بھی یہ تھا کہ مسلمان ہر قسم کی خرابیوں میں مبتلا رہیں۔ انگریزوں کا طرز عمل یہ تھا کہ اسلام کے جو اصول اور مسلمانوں کے جو کام برطانوی مفاد سے متصادم ہوتے تھے ان کو وبادیا جاتا اور جو خرابیاں مسلمانوں کی تباہی اور اسلام کی بدنامی کا باعث ہوتیں ان کو برقرار رہنے دیا جاتا تھا۔ کیا یہ دلیل کسی طرح بھی قابل قبول ہو سکتی ہے کہ تھوڑا ذوالج نے مسلمانوں کی زندگی میں جو خرابیاں پیدا کر دی ہیں ان کی اصلاح اس لیے نہ کی جائے کہ انگریزوں نے بھی اس میں کوئی مداخلت نہ کی تھی۔ ان خرابیوں کو دھونڈنا انگریزوں کا نہیں غرض مسلمانوں کا فرض تھا لیکن دورِ غلامی میں مسلمانوں کی حالت ایسی تھی کہ وہ تمام خرابیوں کی اصلاح نہ کر سکتے تھے سبب اللہ تعالیٰ نے ان مسلمانوں کو حکومت و سلطنت عطا کی ہے اور وہ اپنی زندگی کو غیر اسلامی و فحش

بد رسوم و رواج سے پاک کر کے اسلامی احکام کے مطابق اصلاحات نافذ کر رہے ہیں۔ اب ان اصلاحات روکنے کے لیے انگریزوں کے طرز عمل کا سہارا لینے کی عجیب و غریب کوشش ناقابل فہم ہے۔

اصلاح و ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے والے بعض علماء کا طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر اصلاح کو خواہ وہ اسلامی احکام سے کتنی ہی مطابق کیوں نہ ہو خلاف شرع قرار دیتے ہیں۔ اور یہ محسوس نہیں کرتے کہ اسلامی تعلیمات کوئی ایسا منتر یا راز نہیں ہیں جن سے ایک خود ساختہ مذہبی طبقہ کے سوا کوئی اور واقف نہیں ہو سکتا۔ اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے اصول و احکام اس قدر واضح اور طرے انسانی کے مطابق ہیں کہ مسلمان طبقہ علماء کی اجارہ داری کے بغیر بھی ان کو سمجھ سکتے ہیں۔ مسلمانوں! باشعور طبقہ یہ خوب جانتا ہے کہ بادشاہوں کے ملوکانہ مفاد نے سیدھے سادے مذہب کو پُر اسرار بنا کر ایک طبقہ کو مذہب کا اجارہ دار بنا دیا تھا۔ لیکن اس زمانے میں جب کہ ملوکیت کی شکست اور فکری آزادی کے ساتھ ساتھ علوم و سائنس نے حیرت انگیز ترقی کر لی ہے موجودہ علوم سے بے بہرہ ملکی اجارہ داری اور دور جہالت کے رسوم و رواج اور توہمات کو برقرار رکھنا ممکن نہیں۔ اس زمانے میں نہ تو کسی مخصوص طبقہ کو مذہب کا ٹھیکہ دار بنایا جاسکتا ہے اور نہ ایسے تصورات قابل قبول ہو سکتے ہیں جو زندگی کے حقائق اور زمانے کے تقاضوں کو کیسر نظر انداز کر دیتے ہوں۔

ازدواجی اور عائلی قوانین پر مولوی محمد شفیع صاحب کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے صدر پاکستان نے بڑی خوبی کے ساتھ یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ ہمارے ملک میں تعددِ ازدواج کے پردے میں جو مظالم ہوتے ہیں ان سے ہزاروں بے زبان عورتیں اور معصوم بچے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں اور بے شمار خاندان معاشرتی، اخلاقی اور اقتصادی مصائب و مشکلات کا شکار بن جاتے ہیں۔ چنانچہ ازدواجی زندگی کی خرابیاں اور بری رسمیں عورتوں اور بچوں کے حق میں ہندوؤں کی رسمِ سہمی سے زیادہ ہولناک ہیں۔ کیونکہ ان کی وجہ سے بے شمار عورتیں ساری عمر ظلم و تشدد کی آگ میں جلی رہتی ہیں۔ ان وحشیانہ مظالم کو ختم کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ حدود کے اندر رہتے ہوئے ایسے ضابطے بنائے جائیں جو تعددِ ازدواج کی خرابیوں پر قابو پا سکیں۔ اصلاح

کہیہ کام خود معاشرہ کا فرض تھا۔ لیکن اس پر صدیوں سے جمود طاری ہے اور وہ فی الحال اس
 فرض کو انجام نہیں دے سکتا اس لیے حکومت نے یہ اہم کام اپنے ذمہ لیا اور ایک عالمی کمیشن کی
 سفارشات کی اساس پر یہ قانون بنایا گیا۔ اس کمیشن کے ممبر صاحب علم بھی تھے، قانون داں بھی
 تھے اور مسلمان بھی تھے۔ اور یہ قانون ایسا ہے جو اصولوں سے نہیں مسئلہ اصولوں کو نافذ کرنے کے
 طریقہ کار سے تعلق رکھتا ہے۔ اور قرآن پاک کے احکام اور احادیث کی تشریح سے کسی طرح
 بھی متصادم نہیں جوتا اسلامی اصولوں سے انحراف تو قطعاً ناممکن ہے لیکن ان اصولوں پر عمل کرنے
 کے طریقوں کو زمانے کے تقاضوں کے مطابق اختیار کرنا ضروری ہے۔ یہ طریقے وضع کرنا نہ صرف
 حکومت بلکہ خود علماء کا بھی فرض ہے۔ کیونکہ ہم زندگی کو لادینی کے غار میں گرنے سے اسی طرح بچا سکتے
 ہیں۔ اگر آج کل کی دنیا میں قابل عمل اور نئے ذہنوں کے لیے قابل قبول طریقہ کار اختیار نہ کیا گیا تو یہ کوتاہی
 زندگی اور مذہب کے درمیان ایک گہری خلیج پیدا کر دے گی۔ اسلام ہر زمانے کا ساتھ دینے والا ہے
 اثر انداز ہونے والا مذہب ہے۔ اور جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے دینی فہم و بصیرت عطا کی ہے ان پر
 یہ بڑا بھاری فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ مذہب کو غلط روایات سے آزاد کر کے اس سنسنی و شور کی
 اور افروز و تزیینوں کا ساتھ دیں ورنہ زندگی اور مذہب میں ہم آہنگی قائم نہ رہ سکے گی۔ اور یہ صورت
 حال مذہب کی نہیں بلکہ خود ہماری کوتاہی کا نتیجہ ہوگی۔ صدر جمہوریہ کے یہ بصیرت افروز خیالات ان
 لوگوں کے لیے خاص طور سے قابل غور ہیں جو زمانے کے تقاضوں کو نظر انداز کر کے ایک زندہ مذہب
 کو بے جان عقائد اور تباہ کن رسوم و رواج کا مجموعہ بنا دینا چاہتے ہیں۔

عمر فاروقؓ کا اجتہاد

جس وقت رسول اللہؐ نے اپنی نبوت کا اعلان کیا تو عمر فاروقؓ کی عمر میں سال اور رسول اللہؐ کی چالیس سال تھی۔ اعلان نبوت کے پانچ سال بعد جب وہ مسلمان ہوئے اس وقت ان کی عمر پچیس سال تھی۔ اسلام سے پہلے ان کی سب سے نمایاں صفت کی ہمارے مورخوں نے ان الفاظ میں نشان دہی کی ہے: **كَانَ دَجَلًا لَا يَلْمِ وَلَا يُلَامُ وَلَا يُلَاحِظُ وَلَا يَنْتَهِزُ** آدمی تھے ان کی حالت میں آنے والے کو کوئی نقصان پہنچانا ممکن نہ تھا۔ کسی بات پر اڑ جاتے تو اس سے ہٹائے نہ ہٹتے تھے۔ جس بات کو درست سمجھتے اس پر سختی سے جھڑپتے اور کسی دباؤ یا دھمکی کو عالم میں نہ لاتے تھے۔ اسلام دشمنی میں پیش پیش تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ دوسرے اکابر قریش اسلام کو ایک خطرناک انقلاب تصور کرتے تھے جس کا مقصد ان کی روایتی زندگی کو درہم برہم کر کے ایک نیا اور غیر مانوس معاشرہ قائم کرنا تھا۔ جس کے عقائد و مقاصد ان کے عقائد و مقاصد سے متضاد تھے۔ اسلام دشمنی کی دوسری اور شاید موثر وجہ یہ تھی کہ حال ہی میں ان کے چچا زاد بھائی زید بن عمرو بن نوفل نے بھی توحید کا بھٹنا بلند کیا تھا جس سے سارے خاندان میں ندامت کی لہر دوڑ گئی تھی۔ مرد و جوان ہم پرستی کے خلاف زید کا جوش توحید اور اصلاح اتنا بڑھا کہ عمر فاروقؓ کے والد خطاب نے جو زید کے چچا اور بھائے باپ تھے۔ اس ڈر سے کہ کہیں گھر والے زید کے رنگ میں نہ رنگ جائیں ان کو کمرے نکال دیا اور ان کے چچے بد معاش لگا دیے جو ان کو ستاتے اور گھر نہ آنے دیتے۔^۱ فوجوان عمرؓ نے باپ اور دیگر اعراک کو توحید کے خلاف دیکھا تو وہ بھی اس کو

برآبھ کر اس کی مخالفت کرنے لگے اور جب محمد بن عبداللہ نبی مشن لے کر آئے تو عمرؓ بھی ابوہل
دوسرے مخالفوں کی صف میں اکھڑے ہوئے۔

عمر فاروقؓ قذا اور جہادی بحر کم آدمی تھے۔ بڑے جوشیلے اور مستعد۔ جب ان کے بہ
ہن مسلمان ہو گئے اور خود ان کی بھی بھج بوجھ برہمی تو انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اسلام سے پہلے
کے جوش اور عصب کو دیکھ کر رسول اللہؐ و عا مائے کرامؓ کہتے: مالک، عمر اور ابوہل میں تجھ کو جو زیادہ پڑے
ہو اس کو اسلام کی توفیق عطا کر۔

عمر فاروقؓ کا اسلام بڑا اہم واقعہ تھا۔ اس وقت اسلام کی مہم کو قریب پانچ سال ہو چکے تھے
مسلمان مردوں اور عورتوں کی تعداد چالیس پچاس سے زیادہ نہ تھی۔ ان میں زیادہ تر غلام اور سفکدہ
لوگ تھے۔ قریش کی عداوت اتنی سخت ہوئی جا رہی تھی کہ مسلمانوں کی ایک جماعت کو وطن چھوڑ
سمند ہار کھک مش جانا پڑا۔ رسول اللہؐ کے لیے عوام میں تبلیغ کرنا ناممکن تھا، اور مسلمان کھل کر نہ تو
عبادت کر سکتے تھے نہ اظہار اسلام۔ ان کو غائے کعبہ کا طواف کرنے یا اس میں داخل ہونے تک کی
اجازت نہ تھی۔ مکہ کے زمین و آسمان عداوت پر کمر بستہ تھے۔

عمر فاروقؓ کے اسلام سے عداوت کی گھٹائیں تو نہیں چھٹیں بلکہ اور زیادہ گاڑھی ہو گئیں
لیکن اسلام بردرماندگی، ہر اس اور خوف کے جہا بول تھے وہ کھل گئے۔ وہ دینگ اور بے باک
آدمی تھے۔ جوانی کا طاقتور خون ان کی رگوں میں تھا۔ اس وقت ان کی عمر صرف پچیس سال تھی۔ وہ
اسلام کی درماندگی کو برداشت نہ کر سکے۔ مشرک کی حیثیت سے جو شخص دباؤ اور دھمکی کو خاطر میں
نہ لاتا تھا، موجد کی حیثیت سے وہ دب کر کیسے رہتا۔ انہوں نے برملا اپنے اسلام کا اعلان کر دیا۔
قریش کے کچھ لوگوں کو اتنا غصہ آیا کہ وہ ان کو مارنے کھڑے ہو گئے۔ عمر فاروقؓ نے بھی آستینیں چڑھائیں
ان کے کھڑکے اور انہوں نے بجائے کو اپنی پناہ میں لے لیا۔ عربی نظام زندگی میں اس پناہ کا
مطلب یہ تھا کہ نہ تو کوئی دوسرا ان کو کوئی گزند پہنچا سکتا تھا اور نہ یہ خود کسی پر دست و مازی کر سکتے تھے
عمر فاروقؓ کے اسلام سے قریش کا اشتعال بڑھ گیا۔ اور ہر اس مسلمان کو جس پر ان کا

بس چٹا ہوتے، ستانے اور اذیتیں پہناتے۔ عمر فاروقؓ نے یہ دیکھا تو انہوں نے ناموں سے کہا کہ میں آپ کی پناہ کے حصار میں نہیں رہ سکتا۔ میرے لیے ناممکن ہے کہ میں مسلمانوں کو پٹا اور پیل ہوتا دیکھوں۔ پناہ سے نکل کر انہوں نے پھر آستینیں پڑھالیں۔ اور جس مسلمان کو مارا جاتا۔ اس کی طرف سے لڑتے اور تشدد کا مقابلہ تشدد سے کرتے۔ ایک صحابی کہتے ہیں: ”جب عمر مسلمان ہوئے تو اسلام کی خفیہ دعوت ختم ہو گئی اور وہ پردہ سے باہر آگئے۔ ہم ٹولیاں بنا کر خانہ کعبہ کو جاتے اور طواف کرتے اور جو ہمارے ساتھ سخت یا بدلتیرسی سے پیش آتا اس کا جواب دیتے۔“

آٹھ سال بعد رسول اللہؐ نے اشاعت اسلام کے لیے مدینہ میں حالات سازگار دیکھ کر مکہ چھوڑا۔ اور ہجرت کا سلسلہ شروع ہوا تو مسلمان قریش کے ڈر سے ظاہر انہر نہیں چھوڑ سکے تھے۔ یہ صرف عمر فاروقؓ تھے جنہوں نے اعلان کر کے ہجرت کی۔ علیؓ بن ابی طالب کہتے ہیں: ”جہاں تک مجھے معلوم ہے عمرؓ کے سوا اسے مسلمانوں نے خفیہ طور پر ہجرت کی۔ جب عمرؓ ہجرت کرنے لگے تو انہوں نے نکر سے تلوار باندھی۔ کندھے سے کمان لٹکائی اور ناتھ میں تیر بلی خانہ کعبہ آئے جس کے صحن میں اکابر قریش بائیں کر رہے تھے۔ پھر انہوں نے کعبہ کے سات طواف کیے اور مقام ابراہیم پر دو رکعت نماز پڑھی اس کے بعد وہ فردا فردا ہر قرشی کے پاس گئے اور بولے: تمہاری صورتیں مسخ ہوں۔ تم میں سے جو اکلوتا اپنی ماں کو موت کا دافع دینا چاہتا ہو، اپنے لڑکے کو تمیم اور اپنی بیوی کو بیوہ کرنا چاہتا ہو وہ مکہ کے باہر مجھے ملے۔“

عمر فاروقؓ کی سیرت کی ان چند جھلکیوں سے قارئین کو ان کی خصوصی صفات کا اندازہ ہو گیا ہو گا۔ یمن وہ بڑے بے باک اور جوشیلے آدمی تھے۔ اس جوش دینے والی کو وہ اسلام سے پہلے شخصی و خانہ دانی اغراض کے لیے استعمال کرتے تھے۔ اسلام کے بعد انہوں نے ان کو مسلمانوں کے مفاہد کے لیے استعمال کیا۔ یہ دو فوں شخصیتیں اب نفسانی کدورتوں سے پاک ہو گئیں۔ ان میں خلوص کا نکھار اور جمال پیدا ہو گیا۔

ان وہ کے علاوہ عمر فاروقؓ "کرید اور نقد" کی دو مزید صفوں سے متصف تھے۔ جس میں یہ دو صفیں ہوتی ہیں وہ مجتہد بنتا ہے اور عمر فاروقؓ بھی مجتہد تھے۔

عمر فاروقؓ نے اجتہاد پر بذکرہ صفات خلوص، جوش، بیباکی، کرید اور نقد کی چھاپ تھی۔ یعنی یہ صفات انفرادی یا مجموعی اعتبار سے ان کے اجتہاد پر اثر ڈالتے تھے۔ آسانی کے لیے ہم ان کے اجتہاد کو تین حصوں میں تقسیم کر کے بیان کریں گے۔ پہلے کا تعلق رسول اللہ کے عہد سے ہے۔ دوسرے کا ابو بکر صدیق کے عہد سے، اور تیسرے کا خود ان کے ساتھ دس سالہ دور خلافت سے۔

عمر فاروقؓ کا اجتہاد رسول اللہ کے عہد میں

عمر فاروقؓ رسول اللہ کے مقرب ترین ساتھیوں میں سے تھے۔ جنگ ہوتی یا صلح، حضر ہوتا یا سفر وہ ہر حال میں ان کے ساتھ رہتے اور ان کے سارے معاملات سے گہری دلچسپی لیتے۔ جب رسول اللہؐ صحابہ سے مشورہ کرتے تو عمر فاروقؓ پیش پیش ہوتے اور مشورہ نہ کرتے تب بھی وہ اپنی صوابدید سے ان کو مطلع کرتے۔ یوں تو رسول اللہؐ اپنی شان کے مطابق بڑا ہوتا یا چھوٹا۔ شریف ہوتا یا وضع۔ سب کی ہی دلدادہی کیا کرتے اور سب ہی کے ساتھ احترام سے پیش آتے لیکن عمر فاروقؓ کے جوش، خلوص اور بے باکی کے وہ بڑے قدروان تھے اور معاملات اسلام میں ان کی گہری دلچسپی اور کرید کی وجہ سے ان کا خاص لحاظ کرتے۔

کبھی ایسا ہوتا کہ عمر فاروقؓ کسی بات پر نکتہ چینی کرتے تو رسول اللہؐ نرمی سے اس بات کی حکمت بکھا کر ان کو مطمئن کر دیتے۔

شمال

ستھ کے اواخر میں ڈیڑھ ہزار آدمیوں کے ساتھ رسول اللہؐ چھوٹا چھوٹا دھرمہ ہمارے مکہ مکرمہ ہونے لگے کہ قریب پہنچ کر ان کو معلوم ہوا کہ اب قریش جنگ کے لیے تیار بیٹھے ہیں اور انہوں نے طے کیا ہے کہ مسلمانوں کو مکہ میں نہیں داخل ہونے دیں گے۔ رسول اللہؐ نے اپنے پیغمبر مکرمہؐ کو بھیجے اور

کہا کہ ہم چلتے نہیں آئے۔ ہم زیارت بیت اللہ کرنے آئے ہیں۔ اکابر قریش نے کہا کہ ہم اس سال زیارت بھی نہیں کرنے دیں گے۔ باہمی گفتگو سے دونوں فریق دس برس تک جنگ و قتال سے محترز رہنے کا معاہدہ کرنے کو تیار ہو گئے۔ معاہدہ کی ایک دفعہ یہ تھی کہ اگر قریش کا کوئی آدمی مکہ سے مدینہ چلا جائے گا تو رسول اللہ اس کو واپس کر دیں گے لیکن اگر مدینہ کا کوئی مسلمان مکہ والوں سے جا ملے گا تو اس کو واپس نہیں کیا جائے گا۔ یہ دفعہ خاص طور پر مسلمانوں کو شاق گزری۔ اس کو انہوں نے شرک کی فتح اور توہین اسلام کے مترادف سمجھا۔ عمر فاروقؓ ناک بھوں چڑھائے ابو بکر صدیقؓ کے پاس گئے اور بولے: کیا محمد رسول اللہ نہیں ہیں؟ ابو بکر صدیقؓ: کیوں نہیں؟ عمر فاروقؓ: کیا ہم مسلمان نہیں ہیں؟ ابو بکر صدیقؓ: کیوں نہیں؟ عمر فاروقؓ: کیا قریش شرک نہیں؟ ابو بکر صدیقؓ: کیوں نہیں؟ عمر فاروقؓ: پھر ہم دہ کر یہ معاہدہ کیوں کر رہے ہیں؟ ابو بکر صدیقؓ: عمر ان کے ساتھ چلتے رہو۔ مجھے یقین ہے کہ وہ رسول اللہ ہیں۔ عمر فاروقؓ رسول اللہ کے پاس آئے اور کہا: کیا آپ رسول خدا نہیں؟ رسول اللہ: کیوں نہیں؟ عمر فاروقؓ: کیا ہم مسلمان نہیں؟ رسول اللہ: کیوں نہیں؟ عمر فاروقؓ: کیا قریش مشرک نہیں؟ رسول اللہ: کیوں نہیں؟ عمر فاروقؓ: تو پھر ہم دہ کر معاہدہ کیوں کر رہے ہیں؟ رسول اللہ: میں خدا کا بندہ اور رسول ہوں، اطمینان رکھو، میں ہرگز اس کی مرضی کے خلاف نہیں جاؤں گا اور وہ ہرگز میرے مفاد کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔

۲۔ کبھی ایسا ہوتا کہ عمر فاروقؓ رسول اللہ کے کسی فعل پر محترز امن کرتے تو آپ وہ فعل ترک کر دیتے اور ان کا دل رکھنے کے لیے کہتے: (إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى الْبَاطِلِ)۔

صحابی ابو ہریرہؓ: ہم صحابہ کی ایک ٹولی میں رسول اللہ کے پاس بیٹھے تھے۔ ان میں ابو بکرؓ اور

عمرؓ بھی تھے۔ رسول اللہؐ کو پہلے گئے اور دیر تک نہ لوٹے۔ پس ان کی طرف سے فکر ہونے لگی۔
 میں ان کو قاتل کرنے نکلا اور جو بہادر، ذریعہ، کے پاس پہنچا۔ میں نے باغ کا پکڑ لگا یا لیکن مجھے
 اندر جانے کے لیے کوئی دروازہ نہیں ملا۔ پانی کی ایک نالی مجھے نظر آئی جو باہر کے ایک کنوئیں سے
 باغ میں جاتی تھی۔ میں نے نالی گہری کی اور اس میں سے ہو کر باغ میں چلا گیا۔ وہاں رسول اللہؐ موجود
 تھے۔ انہوں نے مجھے دیکھ کر پوچھا: کیسے آئے؟ میں نے کہا: آپ کو لوٹنے میں دیر ہوئی تو ہم سب
 پریشان ہو گئے اور میں آپ کو قاتل کرنے اس باغ کے پاس آیا اور لوٹری کی طرح نالی کھود کر اندر
 آ گیا۔ باقی لوگ میرے پیچھے ہیں۔ رسول اللہؐ نے کہا: میرے یہ جوتے لو اور باغ کے باہر تم کو جو
 شخص پچھلے دل سے لا الہ الا اللہؐ کہتا ہے اس کو جنت کی شہادت دے دو۔ باغ سے نکل کر
 سب سے پہلے مجھے عمرؓ۔ انہوں نے پوچھا: یہ جوتے کیسے؟ میں نے کہا: یہ رسول اللہؐ نے
 دے کر مجھے بھیجا ہے اور کہا ہے کہ جو شخص پچھلے دل سے "لا الہ الا اللہؐ" کی شہادت دے اس
 کو جنت کی شہادت دے دوں۔ عمرؓ نے اپنے دونوں ہاتھ میرے سینہ پر مار کر مجھے ایسا دھکا
 دیا کہ میں کوٹھوں کے بل زمین پر گر پڑا۔ اور کہا: لوٹ جاؤ رسول اللہؐ کے پاس۔ میں لوٹ کر ان
 کے پاس پہنچا۔ مجھے رونے کا روتا تھا۔ پیچھے پیچھے عمرؓ بھی آ گئے۔ رسول اللہؐ نے پوچھا: ابو ہریرہ کیا
 ہوا؟ میں نے کہا: یہاں سے گیا تو مجھے عمرؓ۔ میں نے ان کو وہ بات بتائی جس کے لیے مجھے
 آپؐ نے بھیجا تھا تو انہوں نے اس زور سے دونوں ہاتھ میرے سینہ پر مارے کہ میں کوٹھوں کے بل
 گر پڑا اور کہا لوٹ جاؤ۔ رسول اللہؐ نے عمرؓ سے مخاطب ہو کر پوچھا: عمرؓ نے ایسا کیوں کیا؟ عمرؓ میرے
 ماں باپ آپؐ پر قرآن، کیا آپؐ نے اپنے جوتے ابو ہریرہ کو دے کر بھیجا تھا اور کہا تھا کہ پچھلے دل سے جو
 لا الہ الا اللہؐ کہے اس کو جنت کی شہادت دینا؟ رسول اللہؐ نے کہا: ہاں میں نے بھیجا تھا۔ عمرؓ نے
 کہا: ایسا نہ کیجیے ورنہ لوگ اس شہادت ہی کو کافی سمجھنے لگیں گے، بلکہ ان کو عمل صالح کرنے دیجیے۔
 رسول اللہؐ: اچھی بات ہے ان کو عمل صالح کرنے دو۔

۲۔ ہجرت کے پانچویں سال مدینہ کے یہودی اکابر ملے اور قریش کے لیڈروں سے ملے اور کہا کہ تم ہمارے اور تمہارے مشترک دشمن ہیں۔ ان کی طاقت بڑھتی جا رہی ہے۔ اگر ان کو مزید مہلت دی گئی تو وہ ہم سب کا خاتمہ کر دیں گے۔ ہم نے ان سے لڑنے کا عزم کر لیا ہے۔ آپ لوگ بھی ہمارے ساتھ تعاون کیجیے۔ قریش کے لیڈروں نے یہودی اکابر قبیلہ غطفان کے لیڈروں کے پاس گئے غطفان کے قبیلہ نجد کے جنوب مغرب اور مدینہ کے شمال مغرب میں آباد تھے اور اس وقت ان کے دو بڑے لیڈر تھے عبیدہ بن حصن فرہادی اور عاصم بن عوف مزی۔ یہ بھی مدینہ پر حملہ کے لیے تیار ہو گئے۔ رسول اللہ کو یہ خبریں موصول ہوئیں تو انہوں نے مدینہ کے سامنے ایک خندق کھود لی۔ ان کے پاس ڈھائی تین ہزار سے زیادہ آدمی تھے ان کے مقابلہ میں صرف قریش کے سپاہیوں کی تعداد دس ہزار تھی۔ اتحادیوں نے مدینہ کا محاصرہ کر لیا۔ منافقوں کی بن آئی اور انہوں نے یاس ایگز باتیں شروع کر دیں۔ بہت سے مسلمانوں کے حوصلے پست ہو گئے۔ کوئی خاص لڑائی تو نہیں ہوئی لیکن مسلمانوں کی غذائی پوزیشن نازک ہو گئی۔ رسول اللہ نے حکمت عملی سے کام لینا چاہا اور تجویز پیش کی کہ غطفان کے قبائل کو مدینہ کی کھجور کی تہائی اور بقول بعض نصف پیداوار دے کر توڑ لیا جائے۔ عمر فاروقؓ کو اس تجویز میں اسلام کی رسوائی اور مسلمانوں کی توہین نظر آئی۔ انہوں نے رسول اللہ سے کہا: کیا اس تجویز کی محرک وحی ہے؟ رسول اللہ نے کہا: نہیں یہ میری ذاتی رائے ہے۔ عمر فاروقؓ تب تو ہم ان کو کچھ نہ دیں گے اور لڑیں گے۔ رسول اللہ نے اپنی تجویز واپس لے لی اور عمر فاروقؓ کی صوابدید پر عمل کیا۔

۳۔ ۳ھ کے موسم گرما میں رسول اللہ مسلمانوں کو لیکر جنوبی شام کی طرف نکلے۔ مدینہ سے شام کا فاصلہ کئی سو میل تھا۔ ان کے اکثر ساتھیوں کے پاس نہ جانور تھے نہ ہتھیار۔ جہاں تک ہو سکا

چندہ کے ذریعہ جانور ادا ہوتا اور خرچہ ہم کیے گئے۔ کھانے پینے کا سامان بھی کافی مقدار میں نہ تھا۔
 سفر کے دوران ایک مرد ملا یا آیا کہ خدا کا توڑ بڑ گیا۔ لوگوں نے رسول اللہؐ سے اپنے اونٹ ذبح
 کرنے کی اجازت مانگی۔ انہوں نے اجازت دیدی۔ عمر فاروقؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے
 جانور ذبح کرنے کی مخالفت کی اور کہا: جانور کم ہو جائیں گے تو سفر اور جہاد کیسے ہو گا۔ وہ رسولؐ
 سے ملے اور کہا: لوگوں کے پاس کھانے کا جو سامان بچ رہا ہے منگو ایسے اور اس کو سامنے رکھ کر
 خدا سے برکت کی دعا کیجیے، رسول اللہؐ نے عمر فاروقؓ کی تجویز مان لی۔

۲۔ کبھی جوش میں آکر عمر فاروقؓ کوئی راستے پیش کرتے تو رسول اللہؐ اس کو مان لیتے اور اس
 کے مطابق آیتیں نازل ہو جاتیں۔ کہہ کے مشہور مفسر مجاہد بن جبر دمشقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کات
 ہیں: کات عمداً اذی دایا یا یفزل بلہ القرآن جب عمرؓ کوئی راستے قائم کر لیتے تو اس کے مطابق
 وحی نازل ہو جاتی۔

مثالیں

۱۔ ہجرت کے دوسرے سال جنگ بدر میں مسلمانوں نے قریش کو شکست فاش وحی۔ ان کے
 سردار وحی گرفتار ہوئے۔ رسول اللہؐ اور ابو بکر صدیقؓ چاہتے تھے کہ قیدیوں سے خون بہائے کہ پھڑ
 دیا جائے۔ عمر فاروقؓ کا مطالبہ تھا کہ سب کی گردن اڑا دی جائے۔ رسول اللہؐ کی دلیل تھی کہ
 مسلمانوں کی مالی حالت بے حد خراب ہے خون بہا لینے سے ان کی مالی مشکلات کم ہو جائیں گی نیز
 یہ کہ اس نرم برتاؤ سے شاید قریش کا دل اسلام کی طرف مائل ہو جائے اور وہ اپنی دشمنی سے باز
 آجائیں۔ عمر فاروقؓ کی دلیل تھی کہ قریش نے رسول اللہؐ اور مسلمانوں کے ساتھ جو وحشیانہ برتاؤ کیا
 ہے اس کے پیش نظر ان کے قیدی کسی نرمی کے مستحق نہیں بلکہ گردن زدنی ہیں اور اگر ان کو چھڑ دیا
 گیا تو وہ پہلے سے بڑھ چڑھ کر مسلمانوں کو نقصان پہنچائیں گے۔ رسول اللہؐ نے ابو بکر صدیقؓ کے مشورے

پر عمل کیا اور سختی سے قیدیوں کو چھوڑ دیا۔ تاہم عمر فاروقؓ اپنی رائے پر قائم رہے اور رسول اللہؐ سے قیدیوں کی رہائی پر احتجاج کرتے رہے۔ بالآخر رسول اللہؐ ان کی رائے سے متفق ہو گئے اور اس کی تائید میں یہ آیت نازل ہوئی۔ **مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يُكَلِّمَ الْكُفَّارَ سِرًّا وَلَا يَتْلُوا آيَاتَهُ إِلَّا تَزَاهُجًّا وَلَا يَتْلُوا آيَاتَهُ إِلَّا تَزَاهُجًّا وَلَا يَتْلُوا آيَاتَهُ إِلَّا تَزَاهُجًّا وَلَا يَتْلُوا آيَاتَهُ إِلَّا تَزَاهُجًّا** دنیا واللعنہ یؤیدوا الآخرة آیت کا مدعا یہ ہے کہ جب تک اسلام کے پیر نہ جم جائیں اور دشمنوں کا زور نہ ٹوٹ جائے اس وقت تک ان کے قیدیوں سے حوں بھانہیں لینا چاہیے۔

۲۔ ہجرت کے دوسرے سال جب نماز فرض ہوئی تو رسول اللہؐ نے بیت المقدس کا رخ کر کے نماز پڑھنا شروع کی۔ عمر فاروقؓ کو یہ بات ناگوار ہوئی کہ مسلمان یہودیوں کے مقدس مقام کی طرف منہ کر کے نماز پڑھیں۔ ناگواری کی مزید وجہ یہ تھی کہ یثرب کے یہودی رسول اللہؐ کے اس فعل کو اپنے مذہب کی عظمت کا نشان سمجھ کر گھمنہ کرنے لگے تھے۔ عمر فاروقؓ نے رسول اللہؐ سے کہا کہ اگر آپ بیت المقدس کی بجائے خانہ کعبہ کا رخ کر کے نماز پڑھیں تو زیادہ بہتر ہے۔ رسول اللہؐ نے تجویز مان لی اور یہ آیت نازل ہوئی **وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُقَاتِلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ يَوْمَئِذٍ حِجَابًا مِمَّنْ هُمْ أَكْثَرُ عِلْمٍ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِكْفِرُوا بِمَا كُنتُمْ إِكْفِرُونَ** اور یہ کہ نماز پڑھا کر دو۔

۳۔ ہجرت کر کے رسول اللہؐ مدینہ آئے تو وہاں اوس و خزرج قبیلوں کا سب سے بڑا شیخ اور لیڈر عبداللہ بن ابی بن سلول تھا۔ اوس و خزرج کے ساتھ اس کو بھی مسلمان ہونا پڑا لیکن اس کو نہ تو رسول اللہؐ کا مدینہ آنا اچھا لگا اور نہ وہ سمجھے دل سے اسلام لایا۔ رسول اللہؐ اس کی وفاداری اور تعاون حاصل کرنے کے لیے اس کی تالیف قلب کرتے لیکن وہ کٹا کٹا رہتا اور تعاون نہ کرتا بیت جلد وہ مدینہ کے منافقوں کا سرگروہ ہو گیا۔ اس کا انتقال ہوا تو رسول اللہؐ نے اس کی نماز جنازہ پڑھنا چاہی اور جب وہ اس نیت سے اس کی میت کے آگے بڑھے تو عمر فاروقؓ ان کے سامنے آکر بیٹھے اور بولے: آپ اس منافق کی نماز پڑھنا چاہتے ہیں! اور لگے عبداللہ

کی بہ عنوانیاں گناہے۔ عمر فاروقؓ بہت پیچھے پڑے تو رسول اللہؐ نے کہا، عمر بیٹ جاؤ۔ خدا نے مجھے اختیار دیا ہے اور اس اختیار کے مطابق میں عمل کروں گا۔ خدا نے مجھے کہا ہے، منافقوں کے لیے استغفار کرو تب اور نہ کرو تب بہر حال اس سے ان کو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اگر تم ستر و خبر بھی ان کے لیے استغفار کرو تب بھی خدا ان کو معاف نہیں کرے گا۔ تستغفر لہم اذ لا تستغفر لہم ان تستغفر لہم سبعین مہرۃ فلی یغفر لہم اگر مجھے معلوم ہوتا کہ ستر بار سے زیادہ استغفار کرنے سے ان کی خطا مساف کر دی جائیں گی تو میں ستر بار سے زیادہ ان کے لیے مغفرت کی دعا کرتا۔ رسول اللہؐ نے نماز جنازہ پڑھائی۔ پھر عبد اللہؓ کی قبر کو مٹی دی اور لوٹ آئے۔ اس واقعہ کے کچھ عرصہ بعد یہ آیت نازل ہوئی، **اولا فصل علی احد منہما ابدا** کبھی کسی منافق کی نماز جنازہ نہ پڑھنا۔

۲۔ عربوں میں پردہ کا رواج نہ تھا۔ مردوں کی طرح عورتیں باہر نکلتی تھیں اور کام کاج کرتی تھیں۔ مکہ مدینہ میں ڈھ لیاں تھیں نہ پائیاں۔ نہ گاڑی نہ ٹھیلہ۔ ہجرت کے چند سال بعد عمر فاروقؓ نے رسول اللہؐ کے پاس آئے اور بولے، میں چاہتا ہوں کہ آپؐ اپنی بیویوں کو پردہ پہھا رکھیں کیونکہ اچھے بُرے ہر قسم کے آدمی ان کے پاس آتے ہیں۔ ضرورت علیٰ انساؤ للعجاب فانکھ یدخل علیہم البزائغ رسول اللہؐ کو اپنی بیویوں پر اعتقاد تھا اس لیے انہوں نے پردہ کی ضرورت نہ سمجھی۔ اس کے علاوہ پردہ پر عمل کرنا مشکل بھی تھا کیونکہ بیویوں کے کنبہ والے اور سہیلیاں شہر میں تھیں جن کے پاس آنا جانا لگا رہتا تھا اور اگر ان کو پردہ کرایا جاتا تو اس سے میل ملاقات میں رکاوٹ پڑتی جس کے لیے بیویاں آسانی سے تیار نہ ہوتیں۔ رسول اللہؐ نے کوئی مناسب جواب دے کر اس وقت عمر فاروقؓ کو خاموش کر دیا۔ لیکن عمر فاروقؓ نے رسول اللہؓ کی توجہ پھر کئی بار پردہ کی طرف مبذول کی اور اس کا ران کو ہموار کر ہی لیا۔ پہلے یہ آیت نازل ہوئی، **انسا لثھوم شیدا فانکھ لوفھن من ودا حجا تم کو رسول اللہؓ کی بیویوں سے کچھ مانگن ہو تو**

پر وہ کے پیچھے سے مانگو۔ اسی کے بعد وہ آیت نازل ہوئی جس میں ازواج مطہرات کو گھر سے نکلنے کی اجازت کر دی گئی۔^(۱)

ہمارے مورخوں نے ایسے متعدد واقعات بیان کیے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمر فاروقؓ سے عورتیں ڈرتی اور گھبراتی تھیں۔ یہاں صرف دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

- ۱۔ چند قرشی عورتیں رسول اللہؐ کے پاس کسی ضرورت سے آئی ہوئی تھیں اور کافی ادب و پختہ آواز سے اپنے مطالبات پیش کر رہی تھیں۔ اتنے میں عمر فاروقؓ دروازہ پر آگئے اور اندر آنے کی اجازت مانگی۔ ادھر رسول اللہؐ نے ان کو اندر بلایا اور وہ عورتیں چھپ گئیں۔ یہ دیکھ کر رسول اللہؐ مسکرائے۔ عمر فاروقؓ نے پوچھا کیا بات ہے تو انہوں نے فرمایا: مجھے ان عورتوں پر تعجب ہو رہا ہے کہ تمہاری آواز سننے ہی چھپ گئیں۔ عمر فاروقؓ: ان کو ڈرنا آپ سے چاہیے تھا رسول اللہؐ۔ ”یہ کہہ کر وہ اس جگہ گئے جہاں عورتیں چھپی ہوئی تھیں اور بولے: اپنی جان کی دشمنو! تم مجھ سے ڈرتی ہو رسول اللہؐ سے نہیں ڈرتیں!“ وہ بولیں: ہاں ہم تم سے ڈرتی ہیں تم سخت اور بد مزاج ہو۔ فلوہ نحر انت أفظ وأغلظ من رسول اللہؐ رسول اللہؐ نے عمر فاروقؓ کی دلجوئی کے لیے کہا: ابن خطاب جس راستہ پر تم ہو گے اس پر شیطان نہیں آسکتا۔“
- ۲۔ رسول اللہؐ شام سے لوٹ کر مدینہ آئے تو ایک حبشی کیزان کے پاس آئی اور بولی رسول اللہؐ میں نے نذرمانی تھی کہ جب آپ خیریت سے لوٹیں گے تو میں آپ کے سامنے ڈھول بجاؤں گی۔ رسول اللہؐ اگر تم نے نذرمانی ہے تو بجا لو ورنہ نہیں۔ رسول اللہؐ بیٹھ گئے اور کیزان ڈھول بجانے لگی۔ ذرا دیر میں ابو بکر صدیقؓ بھی آگئے۔ کیزان ڈھول بجاتی رہی۔ پھر عمر فاروقؓ آئے۔ ان کو دیکھتے ہی کیزان نے ڈھول بند کر دیا اور اس پر چڑھ کر بیٹھ گئی۔“

(۱) کنز العمال ۴/۳۶۸ و تاریخ عربین خطاب ابن جوزی ص ۱۵ (۲) کنز العمال ۴/۳۶۰

(۳) ایضاً ص ۳۳

فاروقؓ کا اجتہاد ابو بکرؓ کے عہد میں

ابو بکر صدیقؓ نے عمر فاروقؓ سے سترہ اٹھارہ برس بڑے تھے۔ رسول اللہؐ کی طرح وہ بھی عمر فاروقؓ کے جوش و خروش، اخلاص، بیباکی اور کردار کے قدردان تھے اور انہی کی طرح عمر فاروقؓ کے خضود کا احترام کرتے تھے۔ نبوت کے پانچویں سال سے لیکر اپنی موت تک یہی کوئی بائیس برس ان کو عمر فاروقؓ کے ایسی ہی قربت رہی جیسے ایک ہاتھ کو دوسرے سے ہوتی ہے۔ اس قربت کو اس رشتہ موافقانہ اور زیادہ گہرا اور بچہ کر دیا تھا جس کے ذریعہ سے رسول اللہؐ نے دونوں کو ایک دوسرے کا مجازی بھائی بنادیا تھا۔ خلیفہ ہو کر ابو بکر صدیقؓ نے عمر فاروقؓ کو اپنا دست راست بنالیا اور اس طاقتور ہاتھ کی مدد سے ڈیڑھ دو برس میں ملک کے طول و عرض میں پھیل ہوئی بغاوت فرو کر کے اسلام کی جڑیں مضبوط کر دیں۔ ابو بکر صدیقؓ کے سوا دوسرا دور خلافت میں خطرات، واقعات اور حوادث کا اثر و عام رہا۔ ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انہوں نے جو قدم اٹھائے اور جو فیصلے کیے وہ عمر فاروقؓ کے مشورہ اور تعاون کے مرہون تھے۔ لیکن کبھی کبھی دونوں کی رائے ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوئی۔ یہاں ہم ایسی چند مثالیں پیش کریں گے جن میں اجتہاد فاروقؓ اجتہاد صدیقؓ سے متصادم تھا۔

۱۔ رسول اللہؐ کا انتقال ہوتے ہی ملک عرب میں ہر طرف بغاوت کی گھٹائیں اٹھنے لگیں۔ رسول اللہؐ کے نایندے بستی بستی، گاؤں گاؤں سے بھاگ کر مدینہ آ گئے۔ بغاوت کے حلاوہ دو خطرناک دشمن بھی مدینہ کی طرف غرار ہوئے تھے۔ شمالی نجد میں مسندہ اور مغربی نجد میں طلیحہ اسدی۔ یہ دونوں بنی بنیہ تھے اور اپنی طاقت خوب بڑھ چکی تھی۔ طلیحہ نے اس پاس کے قبیلوں کو اپنے ساتھ متحد کر لیا تھا اور مدینہ پر حملہ کے منصوبے تیار کر چکا تھا۔ حارث کی بغاوت کے یوں تو کوئی سبب تھے لیکن ایک خاص سبب زکاۃ تھا جس کی ادائیگی ان پر بہت شاق تھی۔ مدینہ کے شمال اور شمال مغرب میں کئی طاقتور قبیلے آباد تھے جو طلیحہ کے اتحادیوں میں داخل ہو گئے تھے۔ ابو بکر صدیقؓ خلیفہ ہوئے تو ان قبائل کا ایک وفد مدینہ آیا اور ممتاز

صحابہ سے مل کر اس نے کہا کہ اگر آپ زکاۃ معاف کر دیں تو ہم اور ہمارے ہم قوم اسلام پر قائم رہنے کو تیار ہیں ورنہ ہم آپ سے لڑیں گے۔ عمر فاروقؓ نے حالات کی نزاکت دیکھ کر ابو بکر صدیقؓ کو مشورہ دیا کہ بناوٹ فروغ ہونے تک زکاۃ پر اصرار نہ کریں۔ اور وفد کا مطالبہ مان لیں۔ دوسرے صحابہ بھی عمر فاروقؓ کے ہم نوا تھے لیکن ابو بکر صدیقؓ نے عمر فاروقؓ کا مشورہ نہیں مانا اور کہا : جب رسول اللہؐ نے زکاۃ معاف نہیں کی تو میں کیسے کر سکتا ہوں۔ مجھ اگر انہوں نے زکاۃ کے اونٹ کا ہندھن تک روکا تو میں ان سے لڑوں گا۔“

۲۔ مالک بن نویرہ نجد کے صحت بخش علاقہ کا ایک معزز عرب اور رسول اللہؐ کی طرف سے اپنے قبیلے کا محصل زکاۃ تھا۔ رسول اللہؐ کی وفات پر جب عربوں نے بناوٹ کی تو بہت سے دوسرے قبیلوں کی طرح مالک کے قبیلہ نے بھی زکاۃ روک لی۔ ابو بکر صدیقؓ نے باغیوں کی گوشائی کے لیے فوجیں بھیجیں تو ایک فوج خالد بن ولید کی قیادت میں مغربی اور شمالی نجد بھیجی۔ خالدؓ، طیغہ اوماس کے حلیغوں کا قلعہ پاک کر کے مالک کے علاقہ میں پہنچے۔ مالک نے کہا کہ میرے ہم قوم زکاۃ سے بد دل ہیں، انہوں نے اسلام ترک نہیں کیا ہے۔ گفتگو کے دوران میں مالک کی زبان سے ایک دو کلمے ایسے نکلے جن سے رسول اللہؐ اور ابو بکر صدیقؓ سے عدم احترام کی بو آتی تھی۔ خالدؓ نے مالک کو قتل کر دیا۔ خالدؓ کے اس فعل سے بعض صحابہ ناراض ہوئے اور مدینہ جا کر ابو بکر صدیقؓ سے شکایت کی کہ خالدؓ نے مالک کو ناحق قتل کر دیا۔ عمر فاروقؓ نے ابو بکر صدیقؓ کو مشورہ دیا کہ خالدؓ کو معزول کر کے سزا دیں لیکن انہوں نے یہ مشورہ نہ مانا اور کہا کہ خالدؓ سے اجتہاد ہی غلطی ہوئی ہے اس لیے نہ سزا کا موقع ہے نہ معزولی کا۔ انہوں نے مالک کا خون بہا دیا اور دیا۔ عمر فاروقؓ خاموش ہو گئے لیکن انہوں نے خالدؓ کو معاف نہیں کیا۔“

۲۔ بحرین میں بناوٹ فروغ کرنے کے بعد وہاں کے گورنر حلا بن صفہؓ نے ابو بکر صدیقؓ

کے پاس قبیلہ عبدالقصین کے چودہ اکابر کا ایک وفد بھیجا۔ یہ لوگ طلحہ بن حیدر اللہ بن عبد اللہ بن زبیر بن
 عوام کے گھر ٹھہرے اور ان کو بتایا کہ ہم رسول اللہ کی دعوت پر بطیب خاطر مسلمان ہو گئے تھے
 اور بغاوت کا بھی ہم نے بڑے جوش سے مقابلہ کیا تھا۔ پھر یہ لوگ ابوبکر صدیقؓ سے
 ملے اور ان پر اپنی عطاواری کا اظہار کر کے کہا: ہم چاہتے ہیں کہ آپ بحرین کی فلاں فلاں اراضی
 اور ہمیں دلوادیں۔ ابوبکر صدیقؓ پہلے تو اس کے لیے تیار نہ ہوئے لیکن جب طلحہؓ اور
 زبیرؓ نے سفارش کی تو راضی ہو گئے اور کہا: حاضرین گواہ رہنا میں نے ان کی اسلام دوستی
 کی قدر کرتے ہوئے ان کے سارے مطالبے منظور کر لیے ہیں۔ وفد ابوبکر صدیقؓ کے پاس
 سے لوٹا تو طلحہ بن حیدر اللہؓ نے کہا کہ ابوبکرؓ کے بعد لامحالہ عمرؓ خلیفہ ہوں گے اس لیے آپ لوگ
 خلیفہ سے راضی وغیرہ کے لیے ایک دستاویز لکھو ایسے اور اس کی عمرؓ سے بھی توثیق کرالیں
 تاکہ آئندہ ان کو اعتراض کا موقع نہ رہے۔ وفد کی درخواست پر ابوبکر صدیقؓ نے دستاویز
 لکھ دی۔ اور اس کی قریش و انصار کے دس آدمیوں نے تصدیق کر دی۔ ارکان وفد اب
 عمر فاروقؓ کے پاس گئے اور ان سے دستاویز کی توثیق کو کہا۔ عمر فاروقؓ نے دستاویز لے کر
 اس پر لگی مہر خلافت توڑ دی۔ پھر متوک لگا کر۔ اس کی تحریر مٹا دی۔ ارکان وفد غصہ میں
 بھرے ابوبکر صدیقؓ کے پاس گئے اور سارا ماجرا اہمہ سنایا۔ طلحہؓ اور زبیرؓ بھی آگئے اور انداز پر بھی
 سے کہا، آپ یہ بتائیے خلیفہ کون ہے آپ یا عمرؓ؟ ابوبکر صدیقؓ: کیا ہوا؟ طلحہؓ عمرؓ نے
 دستاویز پر لگی مہر توڑ دی، پھر متوک سے الفاظ سنا دیے۔ ابوبکر صدیقؓ: اگر عمرؓ کو دستاویز کی کوئی
 بات بری لگی ہے تو میں نہیں کروں گا۔ یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ عمر فاروقؓ آگئے۔ ابوبکر صدیقؓ نے ان
 سے پوچھا: دستاویز میں کیا بات تم کو ناپسند ہے؟ عمر فاروقؓ: مجھے یہ بات ناپسند ہے کہ آپ
 بڑے لوگوں کو دس اور عوام کو نہ دیں۔ آپ کا طرز عمل سب کے ساتھ ایک سا ہونا چاہیے۔ آپ
 پڑائے مسلمانوں اور بدی مجاہدوں کو داد و دہش کے معاملہ میں کسی ترجیح دینے کو تیار نہیں لیکن آپ
 ان لوگوں کو بیس ہزار درہم دس ہزار روپے، مالیت کی زمین مفت دے رہے ہیں ابوبکر صدیقؓ:

تذقیعِ ایزدی تمہارے شامل حال رہے۔ تمہاری رائے درست ہے (الکفایت فی دارالکتاب ص ۲۷۰) ۲۔ عمان کے بڑے شہر دُبا کے اردنی عرب رسول اللہؐ کے عہد میں مسلمان ہو گئے تھے۔ رسول اللہؐ

نے ان کے ایک معزز آدمی کو جس کا نام حذیفہ تھا دُبا میں محصلِ زکاۃ مقرر کر دیا۔ اور حکم دیا کہ زکاۃ امیروں سے لے کر غریبوں پر تقسیم کریں۔ حذیفہ نے ہدایت کے مطابق عمل کیا۔ غریبوں اور ناداروں کو دینے کے بعد جو زکاۃ بچی وہ مدینہ بھیج دیتے۔ رسول اللہؐ کی وفات پر اہل دُبا نے زکاۃ روک لی اور باغی ہو گئے۔ ابو بکر صدیقؓ نے ان کی سرکوبی کے لیے ایک فوج بھیجی۔ بناوت کے سرغنہ نقیض کے دستوں سے کئی ابتدائی جھڑپیں ہوئیں جن میں مسلمان غائب رہے۔ پھر نقیض دُبا میں محصور ہو گیا۔ تین چار ہفتے محصور رہنے کے بعد نقیض نے خواراک، پانی اور چارہ کی کمی سے مجبور ہو کر صلح کی درخواست کی۔ محاصرہ فوج کے کمانڈر نے کہا کہ تم سے اس شرط پر صلح کی جاسکتی ہے کہ تم ہتھیار ڈال دو اور ہم جیسا مناسب سمجھیں تمہارے ساتھ سلوک کریں۔ نقیض نے شرط مان لی۔ حصار اٹھا تو اس کی فوج کے سوا اکابر کو قتل کر دیا گیا اور تین سو باغ مردوں اور چار سو عورتوں بچوں کو قید کر کے مدینہ بھیج دیا گیا۔ ابو بکر صدیقؓ نے ان کے ساتھ صلح کر کے باغ مردوں کو قتل کر دیا جائے اور عورتوں بچوں کو غلام بنالیا جائے۔ عمر فاروقؓ اس رائے کے خلاف تھے۔ ان کی دلیل تھی کہ یہ مسلمان ہیں۔ انہوں نے روپیہ کی ماستا میں زکاۃ روک لی تھی جس کی کافی سزا ان کو مل چکی۔ قیدی بھی کہتے، بخدا ہم نے اسلام نہیں چھوڑا۔ ہم صرف زکاۃ سے بچنا چاہتے تھے۔ ابو بکر صدیقؓ کی دلیل ہمیں نہیں معلوم۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ ان کی قتل پر اصرار کی کوئی ذرہ دار وجہ ضرور ہوگی کیونکہ ان کی زندگی سے جس حد تک ہم واقف ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تشدد پر نرمی اور انتقام پر عفو کو ترجیح دیتے تھے۔ ہر حال نقطہ نظر کے اس اختلاف کی وجہ سے قیدیوں کے خلاف کوئی کارروائی عمل میں نہ آسکی۔ اور یہ لوگ ابو بکر صدیقؓ کی وفات تک نظر بند رہے۔ عمر فاروقؓ نے خلیفہ ہوتے ہی قیدیوں کو بٹایا اور کہا، میری رائے شروع ہی سے تم کو معلوم ہے۔ اب میں خلیفہ ہو گیا ہوں۔ تم آزاد ہو جاؤ اور دعا کرو

ہے۔ جاؤ۔ قیدی بصرہ جا کر آباد ہو گئے۔“

۵۔ ابو بکر صدیقؓ کی وفات سے چند ماہ پہلے ان کی فوجوں نے شام کا شرقی و جنوبی سرحدی علاقہ فتح کر لیا تھا۔ اس فتح سے شام میں ہل چل مچ گئی۔ قیصر روم ہرقل نے جو شام کا بادشاہ بھی تھا بڑے پیانہ پر جنگی تیاری شروع کر دی۔ شام کے علاوہ اس نے آرمینیا، ترکی، ایشیائے کوچک وغیرہ سے بھی فوجیں اور ہتھیار فراہم کیے۔ قیصر کی تیاری اور اس کی فوج کی تعداد کے بارے میں ایسی مبالغہ آمیز خبریں مشہور ہوئیں کہ مسلمان گھبرا گئے۔ عرب فوجوں کے کمانڈر انچیف صحابہ ابو عبیدہ بن جراحؓ تھے۔ وہ اس وقت دمشق کی جنوبی علاقہ میں غصہ بنی تھے۔ ان کے علاوہ کئی دوسرے کمانڈر اردن اور جنوبی فلسطین میں مصروف پیکار تھے ابو عبیدہؓ اور دوسرے کمانڈروں نے ابو بکر صدیقؓ کو قیصر کے مغرب ہونے والے حملہ سے مطلع کیا۔ اور لکھا کہ *والفلس للمسلمین لیثۃ بعتنا لہ*۔ مسلمان اتنی بڑی فوج سے لڑتے گھبرا رہے ہیں۔ ابو بکر صدیقؓ نے فوری اقدامات کیے اور کئی ہزار مزید فوج بھیجی جس سے مسلمانوں کی تعداد بیس ہائیس ہزار ہو گئی۔ اس کے باوجود مسلمانوں کے سوا صد پست تھے۔ قیصر کی فوج ڈیڑھ لاکھ بتائی جا رہی تھی۔ ان حالات میں ابو بکر صدیقؓ نے خالد بن ولیدؓ کو جو عراق کے محاذ پر تھے شامی فوجوں کا سپہ سالار بنانے کا فیصلہ کیا۔ عمر فاروقؓ نے اس فیصلہ کی مخالفت کی۔ ان کو یہ بات ناگوار تھی کہ پرانے اور ابتدائی آزمائشوں میں ثابت قدم رہنے والے مجاہد ابو عبیدہ بن جراحؓ کو سپہ سالاری سے معزول کر کے نوسلم خالدؓ کو یہ عہدہ دیا جائے۔ یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ خالد بن ولیدؓ نے مالک بن نویرہ کو قتل کر کے عمر فاروقؓ کو ناراض کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ ان کی ناخوشی کے ہمارے مورخوں نے اور اسباب بھی بیان کیے ہیں جن میں بعض شخصی ہیں عمر فاروقؓ کا احتجاج ابو بکر صدیقؓ کو ان کے موقف سے نہ ہٹا سکا۔ ان کے سامنے نئے پانے

مسلمان کا مسک نہ تھا بلکہ مسک یہ تھا کہ غنیم شام کے مقابلہ میں مسلمانوں کی قیادت کون بہتر کر سکتا ہے۔ خالد کا فوجی ریکارڈ بڑا روشن تھا۔ ان کا بھنڈا ہمیشہ ادا تھا۔ وہ دشمن کی کثرت اور اپنی قلت کو خاطر میں نہ لاتے تھے۔^{۱۱}

عمر فاروقؓ کا اجتہاد اپنے دور خلافت میں
خلافت کے وقت عمر فاروقؓ کی عمر لگ بھگ پینتالیس سال تھی۔ اگرچہ بیرونی ممالک میں جنگیں لڑوائی، فتوحات اور نئے مسائل کی وجہ سے سرکاری کام کا بار بہت تھا لیکن جہاں تک ہمیں معلوم ہے ان کے ساڑھے دس سالہ دور خلافت میں ان کا کوئی ایسا مشیر نہ تھا جیسا کہ وہ ابو بکر صدیقؓ کے تھے یا ابو بکر صدیقؓ اور وہ خود رسول اللہؐ کے۔ خاص خاص موقعوں پر وہ عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، زید بن ثابتؓ اور تو عمر لیکن نہایت سمجھدار عبداللہ بن عباسؓ سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ لیکن ان کا کوئی دست راست تھا نہ وزیر۔ وہ اکثر اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرتے تھے اور ان کے اجتہاد پر جیسا کہ پہلے ہم نے عرض کیا غلو، جوش، اور بے باکی کی چھاپ ہوتی تھی۔ یہاں ہم ان کے اجتہاد کی چند مثالیں ان تین عنوانات کے تحت بیان کریں گے :

- ۱۔ اجتہاد عمر فاروقؓ عمل رسول اللہؐ سے مختلف
 - ۲۔ اجتہاد عمر فاروقؓ عمل ابو بکر صدیقؓ سے مختلف
 - ۳۔ اجتہاد عمر فاروقؓ نفس قرآن سے مختلف
- اجتہاد عمر فاروقؓ عمل رسول اللہؐ سے مختلف
- ۱۔ رسول اللہؐ کا صاع یعنی وہ پیانا جس سے وہ زکوٰۃ فطر وغیرہ ادا کرتے تھے $\frac{1}{4}$ ہونڈ کے بقدر تھا لیکن عمر فاروقؓ نے اس کو بڑھا کر آٹھ ہونڈ کر دیا۔^{۱۲}

(۱۱) فتوح الشام ج ۱ ص ۱۱۱، از دی بصری مکتبہ ص ۱۱۱، کتب الخراج یحییٰ بن مکرم قرطبی ص ۱۳۱ و ص ۱۳۲
(۱۲) فیض و کشف کاغذ ص ۲۱۰ و حسن التقایم فی معرفۃ الاقاہم مقدسی لا تذکر ص ۹۰

۲۔ رسول اللہ ﷺ پینے والے کو جہاں سزا دیتے تھے اور ایک قول یہ ہے کہ سزا دیتے تھے لیکن یہ دو چار جوتوں، گھونسوں اور تھپڑوں سے زیادہ نہ ہوتی تھی لیکن عمر فاروقؓ نے شراب خور کے لیے اتنی کوڑوں کی سزا مقرر کی^(۱)۔

۳۔ رسول اللہ ﷺ ماہ رمضان میں تراویح کی نماز باجماعت نہ پڑھتے تھے۔ لیکن عمر فاروقؓ نے میں رکعت نماز باجماعت پڑھی اور اس کو سب مسلمانوں کے لیے ضروری قرار دیا۔

۴۔ رسول اللہ ﷺ مقتول دشمن کے کپڑے ہتھیار وغیرہ اس کے قاتل کو دیدیا کرتے تھے۔ یعنی مقتول کے جسم پر جو چیزیں ہوتیں ان سے سرکاری حصہ (خمس) نہیں لیا جاتا تھا۔ لیکن عمر فاروقؓ نے خمس وصول کیا۔ صحابی براء بن مالکؓ نے میدان جنگ میں ایک فارسی گونہ سے جو نہایت قیمتی دروی پینے تھا، لٹکائی اور نیزہ مار کر اس کو پھاڑ دیا، اس کے ہاتھوں میں دو بیش قیمت جڑو لٹکے (جو بی نشان) تھے۔ سر پر جڑو خود اور کمر پر جواہرات سے مزین پہنا۔ عمر فاروقؓ کو اس قیمتی سامان کی خبر ہوئی تو انہوں نے اس کا خمس وصول کر لیا۔^(۲)

۵۔ رسول اللہ ﷺ قبائلی اکابر کی جو حالات سے مجبور ہو کر مسلمان ہو گئے تھے لیکن دل سے اسلام کے معتقد تھے اور نہ رسول اللہ کی نبوت کے قائل، تاہم قلب کے لیے مالی عطیہ دیا کرتے تھے۔ اس مناسبت سے ان کا نام مؤلفۃ القلوب پڑ گیا تھا۔ اس وقت کے حالات میں ان کے تعاون اور وفاداری کو اتنی اہمیت تھی کہ قرآن نے زکوٰۃ میں ان کا ایک مستقل حصہ مقرر کر دیا مِّنَ الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَافَّةُ قُلُوبُهُمْ۔ جب اسلام کی جڑ مضبوط ہو گئی اور دشمن دوست ہو گئے تو عمر فاروقؓ نے مؤلفۃ القلوب کا

(۱) تجرید مجملہ بخاری مصر ۱۶۲/۲، سنن بکری، بیہقی حیدرآباد ہند ۲۱۸/۲۲-۲۳ (۷) تاریخ کامل

ابن اثیر مصر ۲۳/۲ و شرح نفع البلاغۃ ابن ابی الحدید ۱۷۸/۲

۳ کتاب الاموال قاسم بن سلام مصر ص ۲۱۲

حصہ بند کر دیا اور صاف صاف کہہ دیا: خدا کے فضل سے اب اسلام آتا مستحکم ہو گیا ہے کہ تمہاری مدد سے بے نیاز ہے۔ اگر تم اسلام پر قائم رہو گے تو خیر و نہ تنہا رہو گے۔ تمہاری خبر لی جائے گی۔“

۶۔ رسول اللہ حکم قرآنی کے بموجب ”تخمس“ کا ایک حصہ ذوی القربیٰ کو دیا کرتے تھے۔ عمر فاروقؓ نے یہ حصہ بند کر دیا اور خمس کی آمدنی صرف ان ذوی القربیٰ پر صرف کرتے جو نادار، کثیر الاولاد، یتیم، جیوہ یا لاوارث ہوتے۔“

۷۔ ہجرت کے ساتویں سال رسول اللہؐ نے غزہ میں خیبر کے یہود کو شکست دی اور ان کے تختہ ان کو اپنے ساتھیوں میں بانٹ دیا۔ مفتوحہ علاقہ کے پانچ حصے کیے گئے۔ ان میں سے چار ان لوگوں پر تقسیم کیے گئے جنہوں نے جنگ میں حصہ لیا تھا۔ پانچواں رسول اللہؐ نے اپنے خراج نیز پانچ دوسری مدوں کے لیے لے لیا۔ یہ تقسیم اس قرآنی آیت کے مطابق تھی: *وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ نَصَبَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ* عمر فاروقؓ کے عہد میں نئے نئے ملک فتح ہوئے تو انہوں نے رسول اللہؐ کے طریق کار اور اس آیت پر عمل نہیں کیا بلکہ مفتوحہ اراضی ان لوگوں کے پاس بکھوڑ دی جو اس کی کاشت اور دیکھ بھال کرتے تھے اور ان سے لگان اور جزیہ وصول کیا۔ ان کے اس فعل پر لوگوں نے اعتراض کیا اور قرآن کی مذکورہ آیت نیز خیبر میں رسول اللہؐ کے طریق کار کو بطور دلیل پیش کیا۔ عمر فاروقؓ کی رائے تھی کہ اگر مفتوحہ ممالک فوج میں تقسیم کر دیے گئے تو اسی سے شدید اقتصادی ناہمواری پیدا ہو جائے گی۔ یعنی اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مفتوحہ ملک کی ساری دولت اور وسائل سمٹ کر چارپاس ساٹھ ہزار فاتحین کے گھر وں میں آجائے گی اور مسلمانوں کا سواد اعظم فقر و فاقہ میں مبتلا رہے گا اور آسنے والی نفیس بھی ہمیشہ غربت و ذلت کا شکار رہیں گی۔ اس کے علاوہ ان کو اذیت تھا کہ

اتھنہ یاد دہ دولت پاکہ فوج میں تن آسانی پیدا ہو جائے گی اور وہ تعمیر کی کاموں کی بجائے باہم جنگ
 پیکار میں مبتلا ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ مفتوحہ ممالک کی تقسیم میں بہت سی عملی دشواریاں بھی
 تھیں۔ مثلاً ایک دشوار سی یہ تھی کہ ندیوں کے پانی، پہاڑوں، جھیلوں، زیر آب اراضی اور جنگلوں کی
 مسادہ تقسیم کیسے ہو۔ اس لیے مصطفت کا تقاضا تھا کہ ساری اراضی وقف علی المسلمین کر دی جائے۔
 ۸۰ سالہ میں رسول اللہؐ نے علاء بن الحضرمی کو بحرین کے بڑے شہر ہجر کے گورنر اور عرب
 رئیس منذر بن سادہ کی کے پاس دعوت اسلام کے لیے بھیجا تھا۔ منذر قبیلہ عبد القیس کا لیڈر
 تھا جو ہجر کے آس پاس آباد تھا۔ منذر اور اس کا قبیلہ مسلمان ہو گیا لیکن ہجر کے فارسیوں نے جیسا میوں
 اور یہودیوں نے جو زیادہ تر تجارت اور زراعت پیشہ تھے مسلمان ہونے سے انکار کر دیا۔ محمدؐ جزیرہ
 کے لیے راضی ہو گئے۔ رسول اللہؐ نے ان پر جزیرہ لگا دیا۔ جزیرہ کی شرح ایک دینار یا لگ بھگ
 پانچ روپے سالانہ تھی اور یہ صرف بالغ مردوں اور عورتوں سے وصول کیا جاتا تھا۔ عمر فاروقؓ کی
 خلافت میں فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا تو انہوں نے جزیرہ کا ایک نیا ضابطہ بنایا جس کی رو سے
 جزیرہ صرف بالغ مردوں سے عین جوڑنے کے قابل ہوتے وصول کیا جاتا۔ عورتیں، بچے، اناج،
 بوٹے اور عبادت گاہوں کے راہب وغیرہ اس سے مستثنیٰ تھے۔ رسول اللہؐ نے صرف نابالغوں کو
 مستثنیٰ کیا تھا۔ عمر فاروقؓ کے جزیرہ کی شرح بھی رسول اللہؐ کی شرح سے مختلف تھی۔ عمر فاروقؓ نے
 خوش حال لوگوں سے لگ بھگ پچیس روپے، متوسط درجہ سے بارہ سارے بارہ روپے اور کم
 آمدنی والوں سے چھ سو اچھ روپے وصول کیے۔

اجتہاد عمر فاروقؓ عمل ابو بکر صدیقؓ سے مختلف

ابو بکر صدیقؓ کے پاس جب مال غنیمت یا مال لگان آتا تو وہ بلا کسی امتیاز کے بچہ ہوتا یا بڑا،
 امیر ہوتا یا غریب، غلام ہوتا یا آزاد سب کو برابر برابر بانٹ دیتے۔ بعض لوگوں نے اس مسادہ

تعمیم پر اعتراض کیا اور کہا کہ ان لوگوں کو زیادہ ملنا چاہیے جو پورا نے مسلمان ہیں اور جنہوں نے اسلام کے لیے مصیبتیں جھیلی ہیں۔ ابو بکر صدیقؓ نے جواب دیا کہ ایسے لوگوں کی خدمات کا انجام خدا دے گا۔ میری رائے میں رزق اور روپے عیسے کے معاملہ میں کسی کو کسی پر ترجیح دینا مناسب نہیں ہے۔ عمر فاروقؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے ایک طرف سرکامی آمدنی سے غلاموں کا حصہ ساقط کر دیا اور دوسری طرف مساوات کا اصول توڑ دیا۔ انہوں نے تعمیم کی مینا خدمت اور قربانی پر قائم کی یعنی اسلام کے پرانے غلاموں کو زیادہ دیا اور نئے غلاموں کو کم۔ ردہ بغاوت ختم ہونے کے بعد ابو بکر صدیقؓ کے پاس ایک دو بار ہی غنیمت وغیرہ کا روپیہ آیا اور انہوں نے بے تاخیر اس کو تعمیم کر دیا۔ عمر فاروقؓ کے زمانہ میں عراق، شام، وغیرہ فتح ہوئے تو مالی غنیمت کے علاوہ ہر سال خراج اور جزیہ کی لگی بندی رقم آنے لگی۔ اس لیے انہوں نے تعمیم کا پورا طریقہ بند کر دیا اور سالانہ تنخواہیں مقرر کیں۔ تنخواہوں کے کئی گریڈ تھے۔ سب سے بڑا گریڈ ڈھائی ہزار روپے سالانہ کا تھا اور یہ ان لوگوں کو دیا جاتا جو جنگ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ رسول اللہؐ کے بعد چونکہ ان کی بیویاں بے سہارا رہ گئی تھیں اس لیے عمر فاروقؓ نے ان کو چھ ہزار روپے سالانہ کا خاص گریڈ دیا جو ان کے سالانہ خرچ کے لیے کافی تھا۔

اجتہاد عمر فاروقؓ مخالف نص قرآن

۱۔ ایک قرشی عرب اور صحابی عاتب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے کسی عرب کا ایک اونٹ چرایا اداس کو ذبح کر کے کھائی گئے۔ چوری کی شکایت عمر فاروقؓ سے کی گئی۔ انہوں نے غلاموں کو طلب کیا۔ غلاموں نے چوری کا اعتراف کیا اور کہا ہمارا مالک ہم کو بھوکا رکھتا ہے اس لیے ہم چور ہیں مجبور ہو گئے عمر فاروقؓ نے غلاموں کا ماتہ نہیں کا تا جو قرآن کے مطابق چور کی سزا تھی بلکہ ان کے

ملک کو خوب ڈانٹا اور اس سے اوٹ کی قیمت ادا کرائی۔

۲۔ عمر فاروقؓ نے مؤلفۃ القلوب کا حصہ ساقط کر دیا حالانکہ قرآن میں ہے:

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم۔

قال عمر۔ ان الله اعز الاسلام و اعفى عنكم فان ثبت عليه والا فبينا وبينكم السيئ۔

۳۔ عمر فاروقؓ نے بنو رقتہ معذور اراضی کو فوج پر تقسیم نہیں کیا حالانکہ قرآن میں ہے:

انما غنم من شئ فان لله خمسہ وللرسول ولذی القربى والیتیم والمساکین

وابن السبیل، وما افاء الله علی رسولہ من اهل القربى فله وللرسول ولذی القربى

والیتیم والمساکین کی لا یكون دولة بین الاغنیاء منکم (الأفال والحشر)

عمر فاروقؓ کے اجتہاد کی فہرست اتنی لمبی ہے کہ اس کا یہاں استقصا نہیں کیا جاسکتا اس

لیے ہم متذکرہ بالامثالوں ہی پر اکتفا کرتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عمر فاروقؓ نے رسول اللہؐ

اور ابوبکر صدیقؓ کے طریق کار سے اختلاف کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وقت اور مصیبت ماہ

کا تقاضا تھا۔ عمر فاروقؓ زندگی کو جاہد نہیں بلکہ متحرک اور متحر نہیں بلکہ نامی خیال کرتے تھے۔ زندگی کے

حالات بدلنے سے اجتہاد کا بدلنا بھی ضروری تھا۔ رسول اللہؐ نے ہر بالغ مرد اور عورت پر پانچ روپے سالانہ

جزیہ لگایا تھا جو شہ کے حالات میں مناسب تھا۔ شہ میں حالات اتنے بدلے ہوئے تھے کہ

جزیہ کی شرح اور عدد دونوں بدلنا ضروری ہو گیا۔ رسول اللہؐ کے زمانہ میں حالات ایسے تھے کہ بعض مکر کش

اور کج نظر قبائلی اکابر کی وفاداری حاصل کرنے کے لیے ان کے ساتھ خاص رعایت کی ضرورت تھی۔ چند

سال بعد حالات اتنے بدل گئے کہ ان لوگوں کے ساتھ رعایت کی ضرورت نہ رہی اس لیے عمر فاروقؓ نے

ان کا حصہ بند کر دیا۔ رسول اللہؐ نے مفاد عامہ کو سامنے رکھ کر تزیج کی باجماعت نماز شروع کرائی

اور چند دن بعد مفاد عامہ ہی کی خاطر اس کو بند بھی کر دیا۔ عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں حالات ایسے

پیدا ہونے کے انہوں نے ترویج باجماعت کو مفاد عامہ کے حق میں سمجھ کر اس کو پھر جاری کر دیا۔
 دوسرا سوال یہ ہے کہ عمر فاروقؓ نے نفس قرآن کی مخالفت کیوں کی؟ جواب یہ ہے کہ عمر فاروقؓ
 قرآن کی روش پر عمل فرمادی سمجھتے تھے اس کی متفرق آیتوں پر نہیں۔ ان کے سامنے واقعوا اُحسنت
 ما انزل علیک کی مثل تھی۔ ان کا خیال تھا جیسا کہ متعدد کچھ اُنہوں نے تصریح کی ہے کہ قرآن کی ان
 مدنی آیتوں سے جو وقت کے مخصوص تقاضوں اور ضرورتوں میں عمل کے بعض مخصوص منابطہ لیکر اترتی تھیں،
 تباہ کرنا عہد بدلے ہوئے حالات اور تقاضوں میں نئے اجتہاد سے کام لینا جائز ہے۔

اس تمام جوہرات اجتہاد کے باوجود عمر فاروقؓ کا میاب حاکم تھے ان کی مخالفت نہیں کی گئی اگر کسی بھی
 گئی تو اس کی حیثیت عدائے صحرا سے زیادہ نہ تھی۔ ان کی کامیابی کے دو مبادی سبب تھے :

- ۱۔ ان کی غیر معمولی دھاک جس کی تعمیر و کچھ میں بائیس برس میں ان کے غلوص، جوش،
- بیباکی نیز رسول اللہؐ اور ابوبکر صدیقؓ کے ساتھ ان کے بے حد قریبی تعلقات سے ہوئی تھی۔
- ۲۔ ان کی خود فراموش خدمت، انہوں نے اپنے منصب سے اپنی ذات یا اپنے کنبہ
- والوں کو فائدہ نہیں پہنچایا بلکہ اپنے عوام اور ناداروں کی حالت سدھانے کی کوشش کی اور
- اس کوشش میں اپنے آرام و آسائش کو قربان کر دیا۔ انہوں نے اپنے رزکوں کو کوئی عہدہ نہیں
- دیا۔ انہوں نے خود کم لیا اور دوسروں کو زیادہ دیا۔ انہوں نے اپنے مفاد کو عوام کے مفاد سے
- جوڑے رکھا اور اپنی زندگی میں تکلف یا نمائش پیدا نہ ہونے دی۔ ان کے دل میں خواص کا
- نہیں عوام کا درد تھا۔ ایک سال غلط پڑا تو انہوں نے گھٹی کھانا چھوڑ دیا کیونکہ عوام فاقہ
- کر رہے تھے۔

حج کی فضیلت و اہمیت

حج ایک ایسی عبادت ہے جو کہ عمر میں ایک ہی بار فرض ہے مگر ایسی اہم ہے کہ اگر ایک شخص استطاعت رکھتا ہے اور اس پر بھی بغیر کسی عذر شرعی کے اس سے محروم رہتا ہے تو اسے حضرت کا ارشاد ہے کہ اس طرح کے مسلمان کے لیے مسلمان رہنا ضروری نہیں۔ یہ چاہے جس ملت میں اپنا نام لکھوا لے:

من مات ولم یحج فلیمت
ان شاء یهودیاً و ان شاء نصرانیاً۔
جو اس حال میں مرا ہے کہ اس نے ترک حج کیا۔ وہ جس حال میں چاہے مرے، اللہ کو اس سے کچھ غرض نہیں۔ چاہے یہودیت پر مرے چاہے عیسائیت پر۔

حج کی ایک کھلی ہوئی فضیلت یہ ہے کہ اسلام کے پروان چڑھنے اور کمال تک پہنچنے کی خوش خبری اسی موقع پر سنائی گئی۔

یعنی اس آیت کا نزول انہیں مبارک آیام میں ہوا
الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً۔
جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جو شخص حج سے محروم ہوا وہ دین ہی کی برکات کا ملہ سے دست کش ہوا۔

اس کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا
واذن فی الناس بالحج یا توک
اور لوگوں میں حج کے لیے نداء کہ دو کہ تمہاری طرف

رجالاً وعلى كل ضامٍ يأتين
من كل فيتر عميق -

پیدل اور دوپٹے پہنے اونٹوں پر جو دور و داز سے
پہلے آتے ہوں سوار ہو کر چلے آئیں۔

حدیث میں ہے:

من حج البيت فلم يرفث
ولم يفسق خرج من ذنوبه
ك يوم ولدت امه -

جس شخص نے حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی ہے
اور اس میں نہ تو کالی گلوچ سے کام لیا اور نہ
کسی فسق کا ارتکاب کیا۔ یہ گناہوں سے یوں پاک
ہو گیا کہ جیسے ابھی ابھی اس کی ماں نے جنا ہے۔

اس دن کی برکات کو دیکھ کر شیطان کا کیا حال ہوتا ہے۔ اس کا نقشہ آنحضرتؐ
نے اس حدیث میں کھینچا ہے:

ماروئ شيطان في يوم اصغر
ولا ادھر ولا احقر ولا اعنظ
منه يوم عرفه -

شیطان جس قدر غرذ کے دن چھوٹا، ذلیل،
رانڈہ و رکابہ اور غضب ناک دیکھا گیا ہے اور
کسی دن نہیں دیکھا گیا۔

ایام حج میں شیطان کا اضطراب۔ اولیاء اللہ کا مشاہدہ

بعض اولیاء مقربین کا مشاہدہ ہے کہ انہوں نے فی الواقعہ اپنے مکاشفات میں
شیطان کو ان دنوں دیکھا ہے کہ بُرے حالوں میں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کو بہت
بڑا صدمہ اس بات سے پہنچتا ہے کہ حجاج کو ام اتنی طول طویل مسافتیں طے کر کے بغیر کسی
دیوے غرض کے اللہ کی راہ میں نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ حالانکہ ان کا یہ اخلاص و نیا کے بارہ
میں ہونا چاہیے تھا۔ اسی طرح اس کے لیے مسلمانوں کا تعاون، اتحاد، اور اس طرح ایک
برادری کی وحدت میں نمودار ہونا بھی ناقابل برداشت ہے۔ مزید برآں یہ روحانی اغویت
بھی اس کو مارے ڈالتی ہے کہ یہاں آکر ہر ہر مسلمان حسنِ خاتمہ کی دعا میں ملگتا ہے۔ جن کا
قبول ہو جائے زیادہ اظہار ہے۔

اس کے فضائل و مناقب میں کئی احادیث آئی ہیں۔ ایک حدیث میں ہے :
 حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها وحجة مبرورة ليس بها جزاء الا الجنة
 ایک اور حدیث میں ہے :

استكثر من الطواف بالبيت بیت اللہ کا کثرت سے طواف کرو کیونکہ عبادت
 فانك اجل شئى تعبدونہ کے روز اس سے زیادہ جلیل القدر اور خوش کن
 مصفك يوم القيمة واغبط عمل اور کوئی تہذیبیہ صحیفہ اعمال میں لکھا نہیں
 عمل تعبدونہ۔ ہائے گا۔

سلف صالحین کا قاعدہ تھا کہ اگر کھاج کے قافلے روانہ ہوتے تو ان کی باقیات خدمہ
 مشاییت کرتے۔ اور کھاج بیت اللہ گھروں کو لوٹتے تو ان کا خیر مقدم کرتے۔ ان کی پیشانیوں
 پر جو صدیقہ اودانی سے دعا کی منعصانہ درخواست کرتے۔ اس سے اس قدر منزلت کا
 پتہ چلتا ہے جو قدامت کے لوگوں میں حج کے متعلق تھی۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ حج صرف ایک عبادت
 ہی نہیں بلکہ ایک محرم عبادت ہے۔

حج کے بعد مکہ میں ٹھہر جانا افضل ہے ؟
 علمائے حقانی میں وہ لوگ بعد درجہ عطا ہیں جو مکہ میں زیادہ قیام کو پسند نہیں کرتے۔
 ان کے سامنے تین مصیبتیں ہیں :

اولیٰ : ایام قریبوں رہنے سے بیت اللہ کے ساتھ انس بڑھے گا۔ اور اس کا یہ نتیجہ ہوگا
 کہ دل کی بے قراری اور بے گلی رخ ہو جائے گی۔ حالانکہ بیت اللہ کی زیارت کے لیے قلب
 کی ان کیفیات اضطراب کو باقی رہنا چاہیے تاکہ اس کے ساتھ احترام قبلہ کا جذبہ قائم رہے
 اور یا پھر دل بھر جائے گا۔ اور یہاں ٹھہر جانے والا ایک طرح کی آگاہی ہو جس سے ظاہر
 ہے یہ دونوں باتیں مناسب نہیں۔ بلکہ وجہ ہے جب لوگ حج سے فارغ ہو چکے تو حضرت
 عمرؓ پکار کر فرماتے :

يَا اهل اليمن يمينكم ويا اهل الشام
 الشام مشا مكم ويا اهل العراق
 لے اہل یمن! تم تو یمن کو سدھا رو۔ اور شام
 تم شام کی راہ لو۔ اور عراق تو! تم اپنے عراق
 میں پہنچو۔ یہاں کوئی رہنے نہ پائے۔
 عراق فکھ۔

ثانی: یہاں نہ ٹھہرنے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس طرح دو داعی شوق میں تحریک ہوتی ہے۔ اور ایک مسلمان یہ چاہتا ہے کہ یہاں آنے جانے کے زیادہ سے زیادہ مواقع فراہم کرے۔ اور قرآن میں بیت اللہ کو جو مشابہ للناس قرار دیا گیا ہے تو اسی حرکت کے پیش نظر کہ یہ وہ مرکز شوق ہے جہاں پلٹ پلٹ کر اوراد و بدائع شتا قان زیادت جائیں گے اور دیر نہیں ہوں گے۔ بلکہ لوٹیں گے تو پہلے سے زیادہ بے چینیوں کو لیے ہوئے۔ اس کیفیت اضطراب کو ایک بزرگ نے یوں بیان کیا ہے:

اگر تم اپنے ملک میں ہو۔ اور تمہارا دل بیت اللہ کی محبت میں ٹپ رہا ہے۔ تو یہ اس سے کہیں بہتر ہے کہ تم تو بیت اللہ کے قرب میں رہو اور دل کہیں اور ابھرا ہوا ہو۔

کہہ کر تمہ میں غیتوں پر بھی مواخذہ ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا ایمان افروز اتلال ثبات: کچھ لوگوں نے اس بنا پر یہاں قیام کو مناسب نہیں سمجھا کہ یہ تقاضے بشری معصیتوں اور غفلتوں کا امکان ہر وقت موجود ہے۔ لیکن یہ جگہ ایسی پاک اور اعلیٰ ہے کہ یہاں معمولی فرد گزاشت بھی اللہ تعالیٰ کے غصہ و غضب کا سبب بن سکتی ہے۔ عبداللہ بن مسعود کا کہنا ہے کہ نیت پر کسی جگہ بھی مواخذہ نہیں جب تک کہ یہ نیت عمل کی صورت اختیار نہ کرے۔ لیکن یہ مقام ایسا ہے کہ یہاں بڑی نیت پر بھی گرفت ہے مابہ الا تذلل: آیت ہے:

ومن یردد فیہ یا لحد بظلمہ نذقہ
 اور جو اس میں شرارت سے کج روی کرنا چاہے
 اس کو ہم درد دینے والے عذاب کا مزہ کھائیں گے۔
 من عذاب الیم۔ ج ۲۵

یعنی مجرد امامدہ بھی اگر صحیح نہیں تو باز پرس کی سختی ہے۔

حضرت ابن عباس قرآن کریم کرتے تھے،

لا اذنب سبعین ذنباً بؤکیتہ میں رکیہ میں رہ کر سرگن ہوں کا ارتکاب کر ڈالوں

احب الی من اذنب ذنباً یہ میرے لیے نسبتاً زیادہ پسندیدہ ہے لیکن

واحد اجمکتہ۔ یہ گوارا نہیں کہ مکہ میں رہ کر ایک گناہ بھی سرزد ہو

رکیہ طائف و مکہ کے مابین ایک منزل کا نام ہے جہاں انہوں نے رہائش اختیار کر رکھی تھی۔

ان تصریحات سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ کی اہمیت کو

محسوس کرتا ہے اور ان تمام لطائف و وظائف کا خیال رکھتا ہے کہ جن کا ذکر ہوا

تب بھی یہاں قیام مناسب نہیں۔ بلکہ اگر کوئی شخص مکہ میں رہتا بھی ہے، اور اس کی

برکات سے بہرہ مند بھی ہے تو اس سے بڑھ کر خوش نصیب کون ہے؟ یہی وہ حقیقت

ہے جس کی طرف آن حضرتؐ نے اشارہ کیا ہے:

انکم خیر ارض اللہ و احب بلاد اے مکہ! تو اللہ تعالیٰ کی بہترین اور محبوب ترین

اللہ تعالیٰ الیہ ولولا انی اخرجت سرزمین ہے۔ اور اگر مجھے یہاں زبردستی نکال دینا

متک لکنا اخرجت مانا۔ تو میں ٹھکانا گوارا نہ کرتا۔

مدینہ کے فضائل

مکہ مکرمہ کے بعد مدینہ سے بڑھ کر خیر و برکت کی اور کوئی جگہ نہیں۔ اس میں اعمال

حسنات کا درجہ کمین زیادہ ہے۔ آن حضرتؐ نے نماز کے بارہ میں فرمایا ہے:

صلاة فی مسجدی ہذا خیر امن میری اس مسجد میں ایک نماز پڑھ لینا دوسری

الف صلاة فیما سواہ الا المسجد مسجدوں میں ہزار نماز پڑھنے سے بھی بہتر ہے۔

الحرام۔ ہاں مسجد حرام کا اجر اس سے بھی زیادہ ہے۔

اور یہ خصوصیت صرف نمازوں کو ہی حاصل نہیں اس میں کا ہر عمل اور ہر نیکی

المنافع اجر پاتہی ہے۔ مزید برآں یہاں رہ جانے اور زندگی گزارنے میں جولفت ہے۔ آن حضرتؐ نے اس کی طرف خصوصیت سے اشارہ فرمایا ہے:

مَنْ اسْتَطَاعَ اَنْ يَمُوتَ بِالْمَدِينَةِ جو مدینہ میں تمام عمر وہ رہ سکتا ہے اسے رہنا
فَلَيْتَ فَاَنْتَ اَنْ يَمُوتَ بِهَا احْسُو یا ہیے کیونکہ جو کوئی بھی اس سرزمین میں مرے گا
اَلَا كُنْتُ لَهٗ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ میں قیامت کے روز اس کی سفارش کروں گا۔

بیت اللہ، مدینۃ الرسولؐ اور مسجد اقصیٰ کے فضائل تو احادیث میں آئے ہیں اور باقی مقامات کا ذکر نہیں۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ سب درجہ ورتہ میں مساوی ہیں اور کسی کو کسی پر فوقیت نہیں۔ ایسے اسلامی سرحدات اور مقامات کہ جہاں جہادین کی مگرہنی اور سرگرمیاں ہوں البتہ اس سے مستثنیٰ ہوں گے۔ ان جگہوں میں جہاد کی تیاری کرنا اور رہنا مدینہ سے افضل شمار کیا جائے گا۔

باقاعدہ سفر کی صورتوں کو جیل کر کہاں کہاں جانا چاہیے۔ اس سے متعلق آنحضرتؐ کا ارشاد ہے۔

حدیث شدہ حال کی تشریح۔ اس میں مشاہدِ انبیاء اور مقابرِ اولیاء داخل ہیں
لَا تَشْدُ الرِّجَالُ اِلَّا اِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ تین مسجدوں کے علاوہ شدہ حال منع ہے۔ مسجد حرام
السَّجْدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَالْمَسْجِدَ الَّذِي میری یہ مسجد اور مسجد اقصیٰ۔

اس سے بعض علماء نے یہ سمجھا ہے کہ بڑے بڑے مشاہد اور انبیاء، صلحاء کے مزارات بھی اسی میں داخل ہیں لہذا ان کی زیارت کے لیے جانا بھی ناجائز ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ سوائے تین مساجد کے اور کسی مسجد کی طرف زیارتِ اجر کی غرض سے رخ کرنا اس بنا پر ممنوع ہے کہ چاہے وہ دنیا کے کسی

گوشہ میں ہو۔ تجربہ و تجربہ تو بالکل برابر ہی ہے۔ اس لیے خصوصیت سے ان کو مقصود و سفر قرار دیے سے فائدہ؟ رہے بڑے بڑے مشاہد یا اقلیاء۔ وصلہا کے مقابر کی زیارت تو اس کا اس حدیث سے کیا تعلق؟ جب کہ زیارت قبور خود مایوسہ ہے۔

کنت نہیتکم معاذیارت القبر۔ پہلے میں نے نہیں قبروں پر جانے سے روکا تھا۔ لیکن منذ وہا ولا تقولو ہجراً۔ اب تم جا سکتے ہو۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ منافسہ نکلمات استعمال نہ کرو۔

پھر غور طلب یہ نکتہ ہے کہ دنیا بھر کی مسجدیں تو سب اجر و ثواب میں برابر ہیں اور تمام شہروں اور قصبوں کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی سب شہر اللہ کے شہر اور سب قصبے اللہ کے قصبے ہیں۔ اس لیے یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں کہ کوئی مسلمان ایک شہر سے پہلے رحمت سفر برداشت کرے اور کسی دوسرے شہر کی مسجد میں عبادت کی غرض سے پہنچے۔ لیکن مشاہد اس حکم میں داخل نہیں۔ کیونکہ ان میں کا ہر ہر مشہد برکت و سعادت کے اعتبار سے مختلف ہے۔ مثلاً حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور یحییٰ علیہ السلام میں جو مرتبہ و درجہ کا تفاوت ہے وہی تفاوت ان کے مزارات کی زیارت میں ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس حدیث کو مزارات انبیاء پر چسپاں کرنا درست نہیں اور بدرجہ غایت محال ہے تو ظاہر و صلہا کی قبروں کی زیارت بھی ممنوع نہ ٹھہری۔ یہاں تک شدہ حال اور سفر کا بیان تھا۔

ترک وطن اور اختیار وطن میں دینی مصلحتوں کو ترجیح دینا چاہیے سوال یہ ہے کہ اپنے شہر یا قصبہ کو چھوڑ کر کہیں دوسری جگہ رہائش کے لیے جانا یا نہ ہو جانا کیسا ہے؟ اگر سفر سے یہ مقصود نہیں کہ گھر سے باہر نکل کر علمی استفادہ کیا جائے تو ہرگز

کے لیے بھی موزوں ہے کہ اپنے ماحول کو ہرگز نہ چھوڑے۔ بشرطیکہ اس کا یہ ماحول اس کے حق میں سازگار ہو۔ اور یہاں رہ کر یہ روح و فکر کے کسی زیان سے دوچار نہ ہو۔ لیکن اگر اپنے اصلی وطن یا ماحول میں اس نوع کی سازگاریاں میسر نہیں تو پھر دوسری جگہ منتقل ہو جانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہ دوسری جگہ کہیں ہو۔ اس کا انتخاب دینی لحاظ سے ہونا چاہیے یعنی دیکھنا یہ چاہیے کہ یہ جگہ غیر معمولی پہلی اور شہرت تو نہیں رکھتی۔ یہاں رہنے سے دین کے تقاضوں میں خلل تو پیدا نہیں ہوگا۔ اور دل کی فراغت اور یکسوئی کو نقصان تو نہیں پہنچے گا۔ اور یہاں رہ کر بندگو و عبادت کے مواقع تو خوب خوب ملیں گے۔ حدیث میں ہے:

البلاؤ بلاؤ اللہ عزوجل والخلق
شہر سب اللہ کے شہر ہیں۔ اور خلق سب اللہ
عبادہ کا فای موضع رأت فیہ دفقا
کی مخلوق ہے۔ سو تمہیں جہاں بھی سہولت ہو وہیں
فاتحہ و احمد اللہ تعالیٰ۔
رہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی حمد ستائش میں لگے رہو۔

ایک اور جگہ روایت ہے:

من بورا له فی شیئ
فلیلزمہ ومن جعلت
جس کسی کے لیے کوئی شے بابرکت ثابت ہووے
اس کو چھوڑے نہیں۔ اور جس کسی کے لیے عیشت
کی کوئی صورت معز کر دی گئی ہو تو اس سے وہ
دست کش نہ ہو جب تک کہ عیشت کی یہ صورت
عنه حتی یتغیر علیہ۔
خود بخود بدل نہ جائے۔

ترک وطن اور سفیان ثوریؒ

سفیان ثوریؒ کے بارہ میں روایت ہے کہ ایک مرتبہ کندھوں پر تھیلار کھے اور ہاتھوں میں جوتاں ٹھائے ہوئے پہلے جا رہے تھے کہ اتنے میں کسی نے پوچھ لیا۔ کہاں کے ارادے ہیں۔ کہا کہ ایک ایسے گاؤں کا قصد ہے جہاں چیزیں نسبتاً انداز ہوں۔ کہا گیا کہ آپ کو بھی یہ فکر

لاحق ہے؟ جواب میں کہنے لگے۔ کیوں نہیں۔ تمہیں ہمیشہ ایسی جگہ رہنا چاہیے جہاں
 بطن و معاش کے تقاضوں کے لیے کم از کم جدوجہد کرنا پڑے۔ جہاں ہجوم و افکار کی
 یگانہ برائے نام ہو۔ تم اپنے دینی مطالبوں کو آسانی سے پورا کر سکو۔ جہاں تمہارا دین
 محفوظ رہے۔ اور جہاں کھانے پینے کی ادنیٰ خواہشات دین کی سلامتی پر اثر انداز
 نہ ہو سکیں۔

اس طرح کا ایک اور قصہ بھی ان سے متعلق مشہور ہے۔ ایک مرتبہ کہنے لگے کہ میں
 اب تک یہ طے نہیں کر سکا کہ کہاں رہوں۔ ایک صاحب نے خراسان کا ذکر کیا۔ فرمایا وہ
 مذاہب فاسدہ اور آراء مختلفہ کا بہت بڑا مرکز ہے۔ ان سے کیونکر بحث سکوں گا۔
 ایک نے کہا۔ شام کو کیوں نہ مشرف فرمائیے۔ کہنے لگے۔ اس میں شہرت کی وجہ سے
 مجھ پر انگلیاں اٹھیں گی۔ اور اسی سے میں گھبراتا ہوں۔ پھر کسی نے عراق کا نام لے لیا۔
 اس پر ان کا یہ اعتراض تھا کہ جگہ بے شک عمدہ ہے۔ مگر امراء و سلاطین اور بڑے بڑے
 جبارہ کا مسکن ہے۔ وہاں ضعیفوں اور درویشوں کا کیا کام۔ آخر میں مکہ معظمہ کی طرف
 توجہ مبذول کرانی گئی۔ تو ان کا کہنا تھا۔ کہ وہاں کی عظمت و برکت کے کیا کہنے مگر گرانی
 ایسی ہے کہ حیب اس کی تحمل نہیں۔ اور گرمی اور تمازت کا یہ عالم ہے کہ مجلس کر رکھ دے۔
 حج کے آداب اور اس سے متعلقہ اسرار

حج کے متعدد آداب ہیں۔ ان کا ثلخ و درمی رکھنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ ان کے
 بغیر کوئی شخص اگر چاہے بھی تو اس کی روح سے اور کیفیتوں سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔
 ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اس طرح کی کیسوئی کہ دل بہت تن و ذکر و تعظیم شعائر میں مصروف رہے

اول: نفقہ اور زاد و بارہر حال طلال و طیب ہونا چاہیے۔ اور اپنے کاروبار اور
 مصروفیتوں سے کچھ اس طرح فراغت حاصل کر کے روانہ ہونا چاہیے کہ دلی میں کوئی

تشریف اور فکر نہ رہے۔ اور افسان پوری پوری کیموئی کے ساتھ اللہ کے ذمہ اور قلم شمار میں اپنا وقت صرف کر سکے۔ یہ اس لیے کہ عموماً مختلف نیتوں اور مقاصد کو لیے ہوئے لوگ حج کا قصد کرتے ہیں۔ اور ان مقامات میں پہنچ کر بھی دنیا کی طرف سے کیمو نہیں ہو پاتے۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے:

اِذَا كَانَ اٰخِرُ الزَّمَانِ خَرَجَ
النَّاسُ اِلَى الْحِجِّ اَرْبَعَةَ اصْنَافٍ
سَلَّطِيْنُهُمُ لِلْمُزْهَةِ وَ
اَغْنِيَاَهُمُ لِلتَّعَادَةِ وَفُقَرَاءُ
هُمُ لِلْمُسْئَلَةِ وَقُرَاءُ هُمْ
لِلْمُسْمَحَةِ۔

آخری زمانہ میں چار قسم کے لوگ حج کے ارادہ سے نکلیں گے۔ سلاطین و امراء تو محض سر و تفریح کی غرض سے۔ اغنیاء اور ارباب ثروت تجارت کو فرود دینے کے لیے۔ فقراء جب تک مانگنے کی خاطر، اور قراء و حفاظ دیار و شہرت کے مواقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے۔

اس میں آں حضرتؑ نے ان تمام اغراض کو بیان فرمایا ہے جن کا تعلق سر اسر دنیا سے ہے۔ اور جو اس درجہ مغر ہیں کہ ان سے چھڑکارانہ حاصل کرنے کی صودت میں تقاضے حج ہی سے دور ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اور اس مقصدِ عظیم ہی کے قوت ہو جانے کا ڈر ہے جو ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے۔ بالخصوص اس شخص کو حج کی برکات سے قطعی محروم خیال کرنا چاہیے جو دوسروں کے لیے اجرت پر حج کرتا ہے اور اس کو ایک طرح کا پیشہ سبنا لیتا ہے۔ کیونکہ اس نے اجرت کے ذریعہ دنیا کا سودا کرنا چاہا۔ اور ادنیٰ کے عرض اعلیٰ سے دستبردار ہونا گوارا کیا۔ اصحابِ قلوب اور اربابِ ورع و تقویٰ نے اس نوع کی جسارت کی ہمیشہ مذمت کی ہے۔ ماں اگر کوئی شخص ذاتی طور پر نادراہ نہیں رکھتا اور اس نیت سے کسی دوسرے سے مانگ لیتا ہے کہ خود تو بیت اللہ کی زیارت سے

مشرف ہونے کی سعادت حاصل کرے گا اور حج میں اس کا نائب اور قائم مقام ہو کر گویا اس کا معاون اور مددگار نائب ہو گا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس صورت میں اس نے دنیا کے ذریعہ آخرت کا معاملہ نہیں کیا۔ بلکہ دنیا کو آخرت کا وسیلہ ٹھہرایا ہے اور یہ بالکل جائز ہے۔ ایسے ہی حج کے بارہ میں کائنات کی حضرت کا ارشاد ہے :

يَدْخُلُ اَمَلُهُ سَبْعًا نَهًا بِالْحَجَّةِ اللہ تعالیٰ ایک ہی حج کے سلسلہ میں تین شخصوں کو
الواحدة ثلاثا الجنة الموصى جنت میں داخل کرے گا۔ ایک وصیت کرنے والے
لها والمنفذ لها ومن حج کو، ایک اس کو جو اس وصیت کو پورا کرے اور
بها عن اخيه۔ ایک اس کو جو اپنے بھائی کی طرف سے حج کرتا ہے۔

اس شخص کی مثال ام موسیٰ کی سی ہے کہ اس نے اپنے ہی بیٹے کو اجرت پر دودھ پلایا۔ حالانکہ دودھ پلانا خود اس کے فرائض میں داخل تھا۔ اس بنا پر حج بدل کو ہم ناجائز نہیں سمجھتے اور نہ مکروہ ہی جانتے ہیں۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ مطلوب اجرت، زادِ راہ اور دنیاوی آسائشیں نہ ہوں بلکہ خود حج ہو اور بیت اللہ کی زیارت ہو۔

زادِ راہ کی فراوانی ہو تاکہ امور خیر میں دل کھول کر خرچ کر سکے

ثانی، زادِ راہ میں فراوانی اور توسع کا خیال رہے اور اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے سلسلہ میں دل میں کسی طرح کی تنگی محسوس نہ کرے بلکہ جہاں ضرورت محسوس ہو اسراف و تقیل سے دامن بچاتے ہوئے بے خوف خرچ کرے۔ اسراف سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ کام و دہن کی تواضع میں اور عمدہ عمدہ کھانے پینے کی چیزوں پر توجہ صرف نہ کرے یہ نہیں کہ فی سبیل اللہ اور امور خیر پر خرچ کرنا بھی اس میں داخل ہے۔ کیونکہ اس معاملہ میں تو اصول یہ ہے کہ جتنا خرچ کیا جائے اتنا ہی بچا اور موزوں، بار آور اور قیچہ خیز۔ یعنی نیکی کے کاموں میں اسراف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انہی معنوں میں حضرت عمرؓ کا قول ہے

من كرم الرجل طيب زادك في سعة زاد سفر کا عمدہ اور زیادہ ہونا شرافت و کرم کی دلیل

اُن حضرت کا ارشاد ہے :

الحج مبرور لیس لہ جزا والا
الجنة فقيل لہ یا رسول اللہ
ما برا الحج فقال طيب الكلام
واطعاما الطعام

حج مبرور کی جزا جنت سے اور مبرور اور کوئی
چیز نہیں۔ پوچھا گیا۔ یا رسول اللہ! حج مبرور
کیونکر ہوتا ہے؟ فرمایا، بات چیت میں شائستگی
ملاحظہ رکھنے سے اور غریبوں کو کھانا کھلانے سے۔

فسيق ونجور سے احترام

نماز : بے ہودہ گوئی اور فسق و جدال سے کلینتہ کن، رکشی اختیار کر، بائے بیساکہ
قرآن میں آیا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ بے ہودہ گوئی کا اطلاق کن کن حرکات پر ہوتا ہے
یہ ایک جامع لفظ ہے۔ اس میں ہر لغو اور فحش بات داخل ہے۔ حتیٰ کہ عورتوں کے بارہ
میں جنسی گفتگو اور ان کے حسن و جمال سے متعلق اشارات و کنایات میں تنزیل و سبذ بھی ممنوع
ہے۔ اور ایسی تمام باتیں اس کے دائرہ میں داخل ہیں جو نفی ہیجان پر منتج ہوں۔ فسق سے
مرا ہر وہ حرکت ہے جو اطاعت الہی سے روگردانی پر مجبور کرے۔ اور جدالی کتھیں لڑائی
جھگڑے میں مبالغہ کرنے کو۔ اور ہر اس اختلاف اور اقدام کو جس سے حدود کلینتہ کے جذبات
ابھریں اور طبیعت کی کیسوئی اور اطمینان جاتا رہے۔ نیز انسان حسن اخلاق کی نعمتوں سے
باقدر و حویثیٹھے۔ حضرت سفیان کا قول ہے :

من دفت فسد حجة۔ جس نے ہودہ گوئی سے کام لیا اس کا حج باطل ہو گیا۔

اُن حضرت نے بات چیت اور باہمی گفتگو میں شائستگی کو اتنا اہم قرار دیا ہے کہ اس
کے بغیر حج پر وہ ان نہیں چڑھتا۔ اور نہ اس کے اعلیٰ تقاضے ہی پورے ہوتے ہیں۔ اس لیے
حج پر لازم ہے کہ اپنے رفقاء سفر کے ساتھ بدجو غارت نرمی سے پیش آئیں۔ ان پر

احتراس نہ کریں۔ اور نہ کوئی ایسی بات کہیں کہ جس سے ان کے دل آزرہ ہو۔ یہی نہیں ہر نوع کی اذیت کو برداشت کریں۔ اور حرف شکایت زبان پر نہ لائیں۔ کہ حسن خلق اسی برتاؤ کا متقاضی ہے۔

سفر کی وجہ تسمیہ اور حضرت عمرؓ کا حکیمانہ قول۔ انسانی اخلاق کا حقیقی پیمانہ سفر ہے۔ بعض اہل سنت کا کہنا ہے کہ سفر جس کے معنی واضح ہونے کے ہیں، سفر اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں انسان اپنے اصلی روپ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور تصنع اور بناوٹ کے پردے چاک ہو جاتے ہیں۔ لہذا دوران سفر میں ساتھیوں کے ناگوار اور نامرغوب طرز عمل سے گبر انہیں بانا چاہیے۔ بلکہ حتی المقدور ان کو برداشت کرنا چاہیے۔ اس موضوع پر حضرت عمرؓ کی یہ بات کس درجہ حکیمانہ ہے کہ سفر اخلاق و مروت کا بہترین معیار ہے۔ ایک صاحب نے ان کے سامنے کسی شخص کے مکارم اخلاق کی بہت تعریف کی۔ اس پر آپ نے فرمایا:

هل صحبته في السفر

کیا تمہیں اس کے ساتھ سفر کرنے کا بھی اتفاق

ہوا ہے؟

اس نے کہا۔ جی نہیں۔ آپ نے فرمایا:

ما اراك تعرفه۔

تب تو اس کو ٹھیک ٹھیک نہیں پہچان پایا۔

مناسک حج پیدل چل کر طے کرنا چاہیے

راجع: مناسک حج پیدل چل کر طے کرے۔ اور سواری سے حتی الامکان کنارہ کش

رہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی

یا بنی حجاج! مشافعاً

اے میرے بچو! حج کرو تو پیدل چل کر۔

کیونکہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ بالخصوص جب کلام سنا جاتا ہے اور وہاں سے واپس

آتا ہو۔ تو پیدل ہی چلنا چاہیے۔

حضرت عمرؓ، علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ نے اسے اتمام حج سے قہر کیا ہے؛
 وَاَتَمَّ الْحَجَّ وَالْحَمْدَ لِلّٰہِ۔ اور خدا کی خوشنودی کے لیے حج و عمرہ کو بڑا سارو

بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ سواری کا اہتمام افضل ہے۔ اس لیے کہ اس میں
 بہر حال کچھ خرچ کرنا پڑتا ہے، اور اس لیے بھی کہ اس سے سکون قلب کی نعمت میسر رہتی
 ہے۔ اور طبیعت میں سفر کی مشکلات سے تکدر نہیں پیدا ہوتا۔ ہمارے نزدیک اس میں
 اور پہلی صورت میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ بلکہ یہاں ایک ایک فرق ہے۔
 جسے ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے۔ وہ یہ ہے کہ اگر پیدل چلنا آسان ہو تو اس کے افضل ہونے
 میں کوئی شبہ نہیں۔ اور اگر اس سے ضعف اور نقاہت بڑھے تب سواری کا انتظام کر لینا
 بہتر ہے۔ جیسے کہ مسافر کے لیے روزہ افضل ہے مگر ریض کا یہ حکم نہیں۔ وہ اس صورت
 میں اس کی برکات سے فائدہ اٹھا سکتا ہے جب کہ اس سے کسی مفرت کے لاحق ہونے
 کا اندیشہ نہ ہو۔

سواری کی شکل میں محمل و ہودج کی مانعت اور اس کا فلسفہ۔ اس کا تعلق امر و مباحین سے
 فاس؛ سوار ہو تو اونٹ پر محمل و ہودج کی قسم کی کوئی چیز نہ ہو۔ اس میں دو مصطلحات
 ہیں۔ ایک یہ کہ ناقریا اونٹ کو خواہ مخواہ زحمت میں مبتلا نہیں کرنا چاہیے۔ اور اس پر
 غیر ضروری بار نہیں لادنا چاہیے کہ شفقت علی الخلق اللہ کا یہی تقاضا ہے۔ دوسرے آراستہ
 و ہیرا ستہ محمل و ہودج کی رسم امر اور اغنیاء کے تکلفات اور تہذیب سے تعلق رکھتی ہے۔
 اس لیے اس سے احتراز ضروری ہے۔ اُن حضرات کے بارے میں حدیث میں آتا ہے:
 حج رسول اللہ علیٰ راحلۃ آپ نے ناقہ پر حج کیا۔ لیکن اس حال میں کہ اس
 وکان تحتہ رجل ید و پر جو کباہہ رکھا تھا وہ پرانا اور بوسیدہ تھا اور
 قطیفۃ خلقتہ قیمۃا اس کے نیچے کا جو خدا تھا۔ اس کی قیمت چار
 اربۃ دراهم۔ درہم سے زیادہ کیا ہوگی؟

بعض علماء کی رائے میں تنفاخر کی بدعت حجاج کی رائج کردہ ہے۔ اسی لئے پہلے پہل محل زین اور پر مصحف ہودج کا استعمال کیا۔ اگرچہ اس کے بعد پراشوب میں بھی اس بدعت کی کسی جوملا افزائی نہیں ہو پائی۔ سفیان ثوری کے والد ابد کا کہنا ہے کہ میں کوخ سے حج کی فرمن سے نکلا۔ اور قادیہ تک برابر دیکھتا رہا۔ راستے میں بہت سے افتاء سنے اور کئی قافلہوں سے ڈیڑھ گھنٹہ ہوئی۔ لیکن ان سب میں وہ محلوں کے سوا اور کوئی محل نظر نہیں آیا۔

عبداللہ بن عمر نے ایک غریب حاجی کو دیکھا کہ خود سامان کے بورے اٹھائے ہوئے چلا آ رہا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ اس کو حجاج کے ترک و اعتحام کے باوجود زیادہ اجر ملے گا۔

وضع قطع میں سادگی کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ اور تنفاخر و زینت سے بچنا چاہیے۔ سادہ، سچ کے بے نکلے تو ایسے لباس میں اور وضع میں کہ جس میں زینت و تنفاخر نہ پایا جائے۔ بلکہ اگر لباس ویدہ، بال پریشان، اور چہرہ گرد و غبار سے آلودہ ہو تو یہ ابتدائے اللہ تعالیٰ کو زیادہ پسندیدہ ہے۔ اور اگر ٹھانڈے اور بچ صبح کو قائم رکھتا ہے تو یہ خطرہ ہے کہ کہیں زمرہ متکبرین میں نہ لکھا جائے۔ اور صلوات مسکین کے گرد وہ سے خارج نہ کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ان حضرات نے تصنع اور تکلف سے منع کیا ہے۔ اور آشفۃ عالی اور نیچے پاؤں پہنے کا حکم دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ وضع اس درجہ پسند ہے کہ اس پر یہ کہہ کر فرشتوں کو متوجہ کرتا ہے :

انظروا الی زواد بیتی وقد
جاروقی شعناً - غیراً من
میرے گھر کے زائرین کو دیکھو کہ کس طرح آشفۃ
اور غبار آلود حالت میں وہ دروازہ کی مسافت
طے کر کے میرے پاس آئے ہیں۔

اسی مناسبت کے پیش نظر حضرت فاروقؓ نے امرائے چمنہ کو خصوصیت سے ہدایت کی :

اٰخٰلِقُوا الْقَوَا وَاخْشَوْا شَفْعًا پرانی چیزیں استعمال کرو۔ اور مٹا بھولنا پسند۔

مناسک کے سلسلہ میں جانوروں سے تعلق اور نرمی کا برتاؤ کرنا چاہیے

سابع : جانور کے ساتھ نرمی اور مہلک کا برتاؤ کرے۔ یعنی نہ اس پر اتنا بوجھ لادے جس کی استطاعت سے باہر ہو۔ اور نہ اس کو استراحت اور سونے کی غرض ہی سے استعمال کرے۔ کیونکہ اس سے بھی اس کو تکلیف پہنچتی ہے۔ یہی سبب ہے اہل تقویٰ نے ہمیشہ اس سے گریز کیا ہے۔ یہ نہ تو اس پر سوتے ہیں اور نہ زیادہ عرصہ تک اس پر سوار ہی رہتے ہیں۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے :

لَا تَتَخَذُوا ظَهْرَهُ دُخَانًا كَمَا تَفْعَلُونَ۔ اپنے جانوروں کی پشت کو کرسیاں تصور نہ کرو۔

مسلمانوں کے دائرہ الفت و حسن سلوک کی وسعتیں حیوانات سے برتاؤ کی عارفانہ مثالیں جانوروں کے ساتھ حسن سلوک کے کئی قصے ذکر میں جو یاد رکھنے کے لائق ہیں ایک بزرگ کے متعلق مروی ہے، وہ جب کرایہ پر جانور لیتے تو پہلے یہ طے کر لیتے کہ میں راستے میں کہیں اتروں گا نہیں۔ پھر جب معاملہ طے ہو جاتا اور یہ سوار ہو چکے تو راستے میں اترتے ہوئے، اور جانور کو آرام پہنچاتے ہوئے چلتے۔ اس طرز عمل سے ان کی غرض یہ ہوتی کہ جانور کو آرام پہنچانے کا ثواب ان کے کھاتے میں لکھا جائے۔ کرایہ پروینے والے کے کھاتے میں نہیں۔

ابوالدرداء کا اونٹ مرنے لگا تو انہوں نے کہا :

يَا الْبَعِيرُ لَا تَخْضَمْنِي اِلَى رَتَبٍ لِّهٖ اَوْنٌ اَعْدَاكَ هَا مِرَّيْ مَعَاكِ مِثْلُ سَكَاةٍ
فَاتَّقِ كَمَا رَاكَ اِحْمِلْ فَوْقَ ذِكْرَا۔ کیونکہ میں نے تم پر تھمادی قوت سے نیاہ
طاقت۔ بوجھ لادنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔

عبداللہ بن المبارک کہیں جا رہے تھے۔ ایک صاحب نے کہا۔ میری یہ کتاب جلتے جاچے اور ظالم صاحب کو پہنچا دیجئے۔ انہوں نے کہا۔ مجھے اونٹ واسے سے مشورہ کر لینے دو۔ اگر

اس نے اجازت دی تو میں نے جاسکوں گا ورنہ نہیں۔

سفر حج میں بشارت ادا انشراح قلب کی کیفیتیں تازہ رہنی چاہئیں

تامن: اثناء سفر میں نفس و قلب کی بشارت قائم رہے۔ معارف سے طبیعت میں
تکدر نہ پیدا ہو۔ اور نہ اگر مال یا قربانی کے جانور کے سلسلہ میں کسی قسم کا نقصان پہنچا ہو تو اس
سے گھبرانے میں کہ یہ بھی قبولیت حج کے علام میں ہے۔ حج جماد کی مانند ہے۔ جس طرح اس میں
ہر ہر قدم پر ثواب و اجر کی بارش ہوتی ہے اور اس راہ کے شائد ہر کام موجب ہوتے ہیں۔
ٹھیک اسی طرح اس میں بھی تکالیف و محن برداشت کرنے سے اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ابدائی
ہیں۔ قبولیت حج کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ حجاج اپنے رفقاء اور ساتھیوں کا جائزہ لیتے
رہیں اور اگر وہ یکمیں کو ان میں دین کا ذوق و شوق کم ہے اور محض دنیا طلبی ان کا مقصد ہے
تو ان کو چھوڑ دیں۔ اور ایسے رفقاء تلاش کریں جو نیک اور صالح ہوں۔ وہی طرح ایسی مجالس
میں بیٹھنے سے احتراز کریں کہ جن میں لہو و لعب کا غلبہ ہو۔ اور ان کے بجائے نشست و
برخواست کے لیے ایسے حلقے پسند کریں جن میں ذکر و بیداری کا چرچا ہو۔ (باقی آئندہ)

مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنف پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سازی کی تاریخ میں مسلمان مفکروں اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے لیکن ان
کے نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی ہمت کم کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب
فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکروں کے نظریات پیش کیے گئے ہیں اور کہانچے شروع میں قرآنی نظریہ حاکمیت پر بھی
دستی ڈال گئی ہے جس کو تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے۔

طے کوپتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

انڈونیشیا میں داخلی کشمکش

۱۱ اگست ۱۹۴۵ء کو انڈونیشیا کی آزادی کا اعلان کیا گیا اور اس وقت ملک کو شدید ترین حالات لاحق تھے۔ لیکن اس اعلان اور نئی حکومت کے قیام کے ساتھ ہی انڈونیشیا کے رہنماؤں میں حصولِ اقتدار کے لیے شدید کشمکش شروع ہو گئی۔ سازشیں اور سٹورنٹیں ہونے لگیں۔ اور ایک ایسے نازک دور میں جب کہ ولندیزیوں کا اقتدار پھر قائم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا، انڈونیشیا کے بعض مشرکین اور غرضاء نے لیڈروں نے حکومت حاصل کرنے کی کوشش میں ملک و ملت کو شدید نقصان پہنچایا اور ملک کی آزادی تک کو خطرہ میں ڈال دیا۔

سوکارنو اور شہریر کے درمیان اس بات پر اختلاف تھا حکومت سے شہریر کا تعاون کہ آزادی کا اعلان کن الفاظ میں کیا جائے۔ آخر کار جواہر لال نہرو نے سوکارنو اور شہریر کے خیال میں ایسا نہ تھا جو عوام میں جوش و خروش پیدا کر دے۔ چنانچہ انہوں نے سوکارنو اور شہریر کی حکومت میں شریک ہونے سے انکار کر دیا۔ کچھ فوں کے بعد شہریر نے جواہر لال کے مختلف حصوں کا وسیع دورہ کیا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ نئی حکومت کے بارے میں عوام کی کیا رائے ہے۔ اپنے دورہ میں شہریر نے یہ محسوس کیا کہ اعلانِ آزادی نے عوام میں غیر معمولی جوش پیدا کر دیا ہے اور وہ جمہوریہ کی پوری تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ شہریر نے اپنا طرزِ عمل بدل دیا اور سوکارنو اور شہریر کا قائد تسلیم کر کے ان کی تائید کرنے لگے۔

سوکارنو اور جواہر لال کے مقاصد سوکارنو اور جواہر لال کے مقاصد سوکارنو اس وقت ملک کی واحد سیاسی پارٹی کا لیڈر تھا۔ اور اس کی جماعت کے دکن اور حاکمی کا مینہ اور مقامی

حکومتوں میں موجود تھے چنانچہ وہ سیاسی اقتدار حاصل کرنے کا خواہش مند تھا۔ مشہریر
 سوبار جو کی جماعت کا محنت مخالف تھا۔ اس لیے سوبار جو نے بائزنگو سنٹ لیڈر تان ملا کا
 حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ تان ملا کا سوکار نو اور حتا کا بہت مخالف تھا اور وہ سوبار
 کا ساتھ دینے پر نہ صرف آمادہ ہوا بلکہ تمام سازشوں کا سرغنہ بن گیا۔ ملا کا نے حکومت کا تختہ
 الٹنے کے لیے شہریر کی امداد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ وہ شہریر سے ملا اور یہ تجویز پیش
 کی کہ سوکار نو کی حکومت کا تختہ الٹ کر نئی حکومت قائم کی جائے جس میں تان ملا کا صدر ہو۔
 سوبار جو نائب صدر ہو اور شہریر وزیر اعظم ہو۔ لیکن شہریر نے یہ تجویز مسترد کر دی اور کہا کہ سوا
 اور حتا عوام میں بہت مقبول ہیں اور ان کے خلاف سازش کے نتائج خطرناک ہوں گے۔

شہریر کے جواب سے یوں سوکار نو کو تان ملا کا نے ایک اور تدبیر سہرا
سوکار نو کی مخالفت اور سوکار نو سے کہا کہ ملک کے حالات ایسے ہیں کہ سوکار نو اور حتا

دونوں خطرے میں ہیں۔ اگر وہ مار ڈالے گئے تو حکومت کا سارا نظام ورہم برہم ہو جائے گا۔
 اس لیے یہ مناسب ہو گا کہ سوکار نو تان ملا کا کو اپنا جانشین نامزد کر دے لیکن سوکار نو نے یہ تجویز
 مسترد کر دی اور کہا کہ اس نے ملک کے چار ممتاز ذہنوں کو اپنا جانشین قرار دینے کا فیصلہ چھپی
 کر دیا ہے۔ اب ملا کا نے سوکار نو اور حتا کے خلاف پروپیگنڈا شروع کر دیا۔ اور یہ کہنے لگا کہ کابینہ
 میں زیادہ تر وہ لوگ ہیں جنہوں نے نہ تو خفیہ تحریکوں میں حصہ لیا اور نہ جاپانیوں کی مخالفت کی۔ یہ
 لوگ وزیر بنائے جانے کے مستحق نہیں ہیں اور ان کی حمایت سے سوکار نو کی حکومت مطلقاً اسٹان
 بن گئی ہے سوکار نو اور حتا پہلے جاپان کے کارندے تھے اور اب وہ انگریزوں کے کارندے بن
 گئے ہیں۔ اس لیے ان کو نکالنا بہت ضروری ہے۔ اس پروپیگنڈا کے ساتھ ہی ملا کا نے حتا اور
 سوکار نو کے درمیان اختلاف پیدا کرنے اور شہریر کو اپنا حامی بننے کی کوشش جاری رکھی۔ چنانچہ اس
 شہریر کو صدر بنانے کی تجویز بھی پیش کی لیکن شہریر نے انکار کر دیا۔ اب ملا کا نے شہریر کی مخالفت
 بھی شروع کر دی اور اس کے خلاف پروپیگنڈا کرنے لگا۔

مخالف عناصر کا اتحاد | سوکار نواد سلا کا کی کش مکش شدت سے جاری تھی۔ سردار بہادر سوکار نواد سلا کا کی تائید کر رہے تھے جن کے حامی کافی تعداد میں قومی

جلس میں موجود تھے۔ اس کش مکش میں شہر کے گروپ کی فیصلہ کن اہمیت تھی۔ چنانچہ سوکار نواد نے شہر سے ملاقات کی اور اس کو وزیر اعظم بننے کی دعوت دی۔ شہر نے یہ پیش کش اس شرط پر قبول کر لی کہ اس کو کاہینہ بنانے کی پوری آزادی حاصل ہوگی۔ چنانچہ سوکار نواد نے پہلی کاہینہ کو برطرف کر دیا اور ۱۴ نومبر ۱۹۴۵ء کو شہر نے اپنی پہلی کاہینہ بنائی۔ اس کاہینہ میں زیادہ تر شہر کے حامی تھے اور پہلی کاہینہ کے صرف دو وزیر لیے گئے تھے۔ جو وزیر الگ کیے گئے تھے وہ بھی سوکار نواد شہر کی مخالفت کرنے لگے اور تان ملا کا سے مل گئے۔ اب تمام مخالف عناصر نے متحدہ طور پر یہ پروپیگنڈا شروع کیا کہ مجلس عاملہ اور کاہینہ دونوں غیر نمائندہ ہیں۔ کیونکہ ان میں دوسری پارٹیوں کے نمائندے شامل نہیں ہیں۔ صرف شہر کی جماعت برسرِ اقتدار ہے اور کسی ایک گروپ کا اقتدار قومی مفاد و ملک کے استحکام کے لیے نقصان رساں ہے۔ جب یہ مخالفت بہت بڑھ گئی تو شہر نے اعلان کیا کہ مرکزی قومی مجلس کا اجلاس طلب کیا جا رہا ہے۔ یہ مسئلہ اس کے سامنے رکھا جائے گا اور اگر اس نے اعتماد کا اظہار نہ کیا تو کاہینہ مستفی ہو جائے گی۔ اس اعلان کے مطابق جب قومی مجلس کا اجلاس ہوا تو اس نے اعتماد کی قرارداد منظور کر لی۔ مجلس عاملہ کی اکثریت سوکار نواد رحا کی حامی تھی اور کاہینہ شہر کے حامیوں پر مشتمل تھی۔ جب قومی مجلس نے جی حکومت پر اعتماد کا اظہار کر دیا تو ملا کا اور اس کے حامیوں کا موقف بہت کمزور پڑ گیا۔

منتخاب محاذ کا قیام | جنوری ۱۹۴۶ء میں قومی انتخابات ہونے کی توقع تھی۔ اور اب ملا کا نے اپنی جماعت کے لیے ایک بڑا انقلابی پروگرام بنایا جو انتہا پسند عناصر اور نوجوانوں کے لیے باغیہ توجہ تھا۔ عوام کی تائید حاصل کرنے کے لیے اس نے ولندیزیوں کے خلاف بڑی سخت تجاوز پیش کیے۔ اس پروگرام کی اشاعت کے بعد ملا کا نے تمام انتہا پسند جماعتوں، جو شیے نوجوانوں،

شہر پر کے مخالف سیاسی لیڈر اور عسکری تنظیموں کو اپنی حمایت میں متحد کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ چنانچہ جنوری ۱۹۴۶ء میں ان تمام اداروں کے تین سو مندوب پرو کر تو میں جمع کیے گئے اور ان ملاکانے قومی اتحاد کی خاطر چھوٹی چھوٹی جماعتوں کو توڑ کر ایک بڑی تنظیم قائم کرنے، غیر ملکیوں کی تمام املاک ضبط کر لینے اور ولندیزیوں کا شدید مقابلہ کرنے کی تجویزیں پیش کیں اور ایک ایسی جنگجو تنظیم قائم کرنے پر زور دیا جو آزادی کی تحریک کو کامیاب بنائے۔ ولندیزیوں کو ملک سے نکل باہر کرے۔ غیر ملکی املاک کو اہل ملک میں تقسیم کر دے اور حکومت اور سیاسی پارٹیوں میں ہم آہنگی پیدا کر کے ملک کو مستحکم بنائے۔ ان تجویز پر عمل کرنے کے لیے متحارب محاذ (PERSABDIAN) کے نام سے ایک مشترکہ تنظیم قائم کی گئی جو تیزی سے ترقی کرنے لگی اور ایک مہینے کے اندر اس محاذ میں ۱۲۱ جماعتیں شامل ہو گئیں جن میں کئی اہم سیاسی جماعتیں اور فوجی تنظیمیں بھی تھیں۔ قومی فوج کا سپہ سالار جنرل سویرمان بھی ملاکا کی حمایت کرنے لگا جس سے اس کی طاقت بڑھ گئی۔

جنوری ۱۹۴۶ء میں انڈونیشی قومی پارٹی نے یہ مطالبہ کیا **قومی مجلس کے لیے مشکلات** کہ مرکزی قومی مجلس اور مجلس عاملہ کے ارکان میں تبدیلی کر کے یہ دونوں مجالس اس طرح تشکیل دی جائیں کہ مختلف سیاسی جماعتوں کی صحیح نمائندگی ہو سکے ملک کی دوسری کئی جماعتوں نے بھی قومی پارٹی کی اس قرارداد کی تائید کی۔ اور فروری میں خود مجلس عاملہ نے بھی اس سے اتفاق کر لیا۔ یہ زمانہ بہت نازک تھا۔ کئی علاقوں پر انگریزوں اور ولندیزیوں نے قبضہ کر لیا تھا۔ اور کئی جگہ لڑائی ہو رہی تھی۔ ان حالات میں انتخابات کرانا ممکن نہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد مجلس عاملہ نے استعفا دیدیا۔ اور قومی مجلس کے لیے بڑی مشکلات پیدا ہو گئیں۔ متحارب محاذ شدت سے یہ مطالبہ کر رہا تھا کہ شہر پر کی وزارت برطرف کر دی جائے۔ جب قومی مجلس اور مجلس عاملہ نے بھی یہ طے کر لیا کہ شہر پر کی وزارت کی بجائے ایک مختلط قومی وزارت قائم کی جائے تو شہر پر نے استعفا دیدیا۔ -

حکومت کے اختیارات میں اضافہ | سوکار نے تان ملا کو وزارت بنانے کی دعوے دے دی۔ شہریر کی مخالفت میں جو عناصر ملا کی حمایت کر رہے تھے وہ کابینہ کے استخفافہ کرنے کے بعد الگ ہو گئے۔ اور جماعتی مفاد و ذاتی اختلافات کی وجہ سے متحارب محاذ میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اس محاذ کے کئی باثر لیڈروں اور جنرل سوہیرمان نے بھی تان ملا کو وزیر اعظم بنانے کی مخالفت کی۔ چنانچہ ملا کو وزارت نہ بنا سکا۔ اور سوکار نو نے پھر شہریر سے وزارت بنانے کے لیے کہا۔ قومی مجلس نے اس شرط کے ساتھ اس کی منظوری دی کہ نئی کابینہ میں اہم جماعتوں کو مناسب نمائندگی دی جائے۔ سوکار نو اور حق سے مشورہ کے بعد شہریر نے دوسری وزارت بنائی جس میں ماشومی، قومی پارٹی، فوجیوں کی عسکریت پسندی، اشتراکی پارٹی اور کمیون پارٹی کے نمائندوں کو شامل کیا گیا۔ لیکن متحارب محاذ کو کوئی جگہ نہ ملی۔ بعد ازاں قومی مجلس نے کابینہ کے اختیارات میں بھی اضافہ کر دیا اور اس کو قومی مجلس کے مساوی قانون سازی کا اختیار بھی مل گیا۔ کابینہ کو بااختیار بنانے کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ چند پیش نظر مسائل کو بخوبی حل کر سکے جن میں زیادہ اہم یہ تھے: انڈونیشیا کی آزادی کی اسامی پر دہلیز یوں سے گفت و شنید، جمہوریہ کی مداخلت کے لیے فوجی قوت کی تنظیم، امرکوزی اور صدبائی حکومتوں میں جمہوری نظام کی ترقی، پیداوار میں اضافہ اور اس کی مناسب تقسیم کا انتظام اور اہم صنعتوں اور مزارعوں کی نگرانی۔

حکومت کی عامی جماعت کا قیام | تان ملا کا سنا جب یہ دیکھا کہ نمائندہ حکومت میں بھی اس کی جماعت کو شامل نہیں کیا گیا تو اس نے نئی حکومت اور اس کے پروگرام کی مخالفت شروع کر دی اور اپنی جماعت کی زبردست طاقت سے کام لینے کی حکمت عملی دی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ حکومت نے تان ملا کا اور متحارب محاذ کے پھر اور بڑے لیڈروں کو گرفتار کر لیا۔ لیکن لیڈروں کی گرفتاری کے بعد بھی متحارب محاذ نے حکومت کے خلاف پروپیگنڈا جاری رکھا اور اس کا جواب دینے کے لیے قومی اجتماع کے نام سے ایک سیاسی تنظیم

حاکم کی گئی جس کو حکومت کی حیدر حاصل تھی۔ یہ تنظیم سنی ۱۰۴۳ء میں قائم ہوئی اور کئی اہم عسکری
مستحارب حماد سے نکل کر قوی تنظیم میں شامل ہو گئیں۔ مستحارب حماد کو اب بھی قوی پارٹی، نیم فوجی
تنظیموں اور جنرل سودیر بان اور دوسرے کئی فوجی افسروں کی تائید حاصل تھی اس لیے یہ حماد
اب بھی کافی طاقتور اور خطرناک تھا۔ ان فوجی افسروں کو یہ اندیشہ تھا کہ ان کی تربیت جاپانیوں
نے کی ہے اس لیے شہریر کو ان پر اعتماد نہیں اور وہ موقع ملے ہی ان کو کچال دے گا۔ فوجی
افسروں کی تائید کی وجہ سے پورا مستحارب حماد ایک نیم فوجی تنظیم بن گیا۔ اور اسی انداز میں ترقی
کرنے لگا۔

نئی فوج کی تنظیم | شہریر اور شریف الدین کو یہ خطرہ تھا کہ اگر کسی وقت مستحارب حماد نے
زبردستی حکومت پر قبضہ کرنا چاہا تو ان دونوں کے مخالف فوجی افسر اس
کی تائید کریں گے۔ اور نازک حالات پیدا ہو جائیں گے۔ اس خطرہ کو دور کرنے کے لیے انہوں
نے دو تدبیریں اختیار کیں۔ ایک تو یہ کہ بے قاعدہ فوجوں کو باقاعدہ فوج میں شامل کر کے ان کی
دعاواری حاصل کر لی جائے۔ اور دوسرے یہ کہ تمام بے قاعدہ فوجوں اور عسکری تنظیموں میں سے
اچھے سپاہیوں کا انتخاب کر کے ان کی ایک خاص فوج تیار کی جائے۔ اس فوج کا نام سیل دانگی
(SILWANGAI) رکھا گیا۔ اس کے افسروں نے ولندیزیوں سے تربیت حاصل کی تھی
اور اس میں زیادہ تعداد تعلیم یافتہ یا سخاندہ لوگوں کی تھی۔ کرنل ویدی، کرنل ہدایت، کرنل عبداللہ
ناسرین اور کرنل سیا توپانگ اس فوج کے کمانڈر مقرر کیے گئے۔ اور یہ جمہوری فوج کا ایک ایسا
طاقتور حصہ بن گئی جس پر حکومت کو پورا اعتماد تھا۔ نئی فوج قائم کرنے کے علاوہ شہریر نے پولیس
کو بھی از سر نو منظم کیا اور اس کے متحرک دستے بنائے تاکہ مشرینہ عناصر کی پوری طرح سرکوبی کی جائے
حکومت کے مخالف عناصر کا سب سے بڑا ٹھکانہ سودا کار تھا
مستحارب حماد کی مشر انگیزی | اور انہوں نے یہاں کے سلطان کے خلاف ہم چلا کر بد امنی
کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کی یہ ہم ناکام رہی۔ اس ناکامی کے بعد مستحارب حماد میں شامل فوجی

تنظیموں کے سپاہیوں نے سلطان مانگ کو نگران کے محل پر حملہ کر دیا لیکن ان کو پشیمانی شکست ہوئی۔ جب مرکزی حکومت کو ان حملوں کی اطلاع ملی تو وزیر اعظم اور وزیر داخلہ و خارجہ مل گئے اور محتارب محاذ کے بارہ لیڈر گرفتار کر لیے گئے۔ محتارب محاذ نے ان لیڈروں کی گرفتاری کے خلاف مظاہرے کیے اور ان کی رہائی کے لیے جے پی جے جرنل سویرمان سے اپیل کی۔ چنانچہ سویرمان نے ان کو رہا کر دیا۔ جب سویرمان سے باز پرس کی گئی تو اس کا جواب الطیفان بخش نہ تھا۔ لیکن موجودہ حالات میں سپہ سالار کو سزا دینا بھی مناسب نہ تھا۔ اس سے ایک طرف تو حکومت کے وقار کو نقصان پہنچا اور دوسری طرف شریکین عناصر کی جھلک اٹھائی ہوئی۔ چنانچہ محتارب محاذ نے طاقت کے ذریعہ اقتدار حاصل کرنے کی سازش کی لیکن حکومت کو اس کا علم ہو گیا۔

دفاعی کونسل کا قیام اور حالت محاصرہ کا اعلان | محتارب محاذ کی سازشوں کو ناکام بنانے کے لیے ۱۹۴۶ء کو

جلسہ عاملہ کی منظوری سے سوکار نے جادو اور مادو میں حالت محاصرہ کا اعلان کر دیا اور ایک قومی دفاعی کونسل قائم کی گئی جو کابینہ اور اس کے توسط سے مجلس عاملہ کے سامنے ذمہ دار قرار پائی۔ اس کونسل کو جنگی حالات میں فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا۔ دفاعی کونسل میں وزیر اعظم، اور داخلی امور، مواصلات، مالیات اور معاشی امور کے وزیر، سپہ سالار اور تین جماعتوں، فی سبیل اللہ، مسلح فوجیوں کی تنظیم اور کونسل پارٹی کے نمائندے شامل تھے جن کو صدر نے نامزد کیا تھا۔ لیکن دفاعی کونسل میں سپہ سالار اور پارٹیوں کے نمائندوں کی شرکت سے اس کے کاموں میں رکاوٹ پڑنے لگی اور شرائط کی سرگرمیاں جاری رہیں۔ چنانچہ ۲۷ جون کو جب شہریرا اندونیشی فوج کے ایک جنرل اور وزیر تجارت کے ساتھ سودا کار تاپہنچے تو ان کو اغوا کر کے ایک گاڑی بستی میں پہنچا دیا گیا۔ یہ خبر ملنے پر مترقیہ الدین کی صدارت میں کابینہ کا جلسہ ہوا اور یہ طے کیا گیا کہ غیر معمولی حالات کے پیش نظر تمام اختیارات صدر کو سونپ دیے جائیں۔

اور کاہنہ بھی صدر کے سامنے براہِ دست و ذمہ دار ہو۔ مجلسِ عامر نے اس فیصلے کی تصدیق کر دی اور تمام ملک میں حالتِ عامرہ اور حالتِ جنگ کا اعلان کر دیا گیا۔

حکومت کا تختہ الٹنے کی سازش | متحارب محاذ میں شامل جماعتیں اور ان کے بیشتر رہنما صرف شہریر کے مخالف تھے۔ لیکن ملا کا، سوباجو، موکا

اور یامین، سوکار نو اور حتا کے بھی خلاف تھے اور ان کی حکومت کا تختہ الٹنے کی سازشیں کر رہے تھے۔ سپہ سالار کی حمایت نے ان کو نڈر بنادیا تھا۔ اب انہوں نے یہ سازش کی کہ سوکار نو کو مجبور کیا جائے کہ وہ اپنے فوجی اختیارات سپہ سالار کو منتقل کر دے۔ اس کے بعد اس کے حکومتی اختیارات دس افراد کی ایک سیاسی کمیٹی کو دیدیے جائیں۔ جس کا صدر ملا ہو اور سوباجو، سوکار نو اور یامین کو اس کمیٹی میں شامل کیا جائے۔ اس طرح سوکار نو کو بے بس کر دیا جائے اور ملا کا صدر جمہوریہ بن جائے۔ اس سازش کے مطابق سازشی لیڈر اپنے ایک حامی جنرل سو درسا نو کو لے کر سوکار نو سے ملے گئے اور کہا کہ ان کو سپہ سالار سویرمان نے اس ہدایت کے ساتھ بھیجا ہے کہ وہ ایک حکم نامہ پر سوکار نو سے دستخط کرالیں۔ یہ حکم نامہ شہریر کا مینہ کی برطرفی۔ تان ملا کا کی صدارت میں سیاسی مجلسِ اعلیٰ کے قیام۔ اور جنرل سویرمان کو صدر کے فوجی اختیارات کی منتقلی پر مشتمل تھ۔ سوکار نو نے انکار کر دیا اور اپنے محافظ دستے کو حکم دیا کہ ان لوگوں کو گرفتار کر لے۔ سویرمان نے یہ ظلم کرنے کی کوشش کی کہ وہ غیر جانبدار ہے۔ لیکن باغیوں کے خلاف مؤثر کارروائی کرنے سے برابر احتراز کرتا رہا۔

خانہ جنگی کا خطرہ | شہریر کے حامیوں نے جب یہ دیکھا کہ باغیوں کی سرکوبی کے لیے کوئی مؤثر کارروائی نہیں ہو رہی ہے اور انہوں نے شہریر کو اغوا کر لیا ہے تو

وہ مشتعل ہو گئے اور مسلح ہونہ والوں کے دستوں نے سویرمان اور مادیون پر قبضہ کر لیا۔ دوسری طرف شہریر کی قائم کردہ فوج سلی داگی نے مغربی جاوا اور جوگجا کار تا کا رخ کیا۔ اب یہ یقین ہو گیا کہ اگر سازشیوں نے حکومت کا تختہ الٹنے کے لیے طاقت سے کام لیا تو غارتگری شروع ہو جائے گی جس

کو نہ تو حامی پسند کرتے تھے اور نہ فوج کا بڑا حصہ اس کے لیے تیار تھا۔ کیونکہ خانہ جنگی سے یہ خطرہ تھا کہ جمہوریہ ختم ہو جائے گا اور ولندیزی پھر مسلط ہو جائیں گے۔ اسی خطرناک صورت حال کو محسوس کر کے سپہ سالار اور سازشیوں کے حامی فوجی عہدہ داروں نے اپنا رویہ بدل دیا اور مختار بھٹو کی تائید سے دست کش ہو گئے۔ اس طرح یہ سازش ناکام ہو گئی۔

سازش کی ناکامی | سپہ سالار سو ویرمان نے جب اپنا رویہ تبدیل کیا تو سوکارو فونے اس کو شہریر کی حمایت کرنے پر آمادہ کر لیا۔ اور وہ اس شرط پر کہ اس کی سپہ سالاری باقی رکھی جائے، تان ملاک، سوبارجو، سوکارنی، سو مانتری اور دوسرے سازشی لیڈروں کو گرفتار کر کے پھر بھی آزاد ہو گیا۔ چنانچہ یہ سب لیڈر گرفتار کر لیے گئے۔ مختار بھٹو ڈوڈیا گیا۔ شہریر کی مخالف جماعتیں تحلیل یا منتشر ہو گئیں اور ملاک کے حامی اتنے کمزور پڑ گئے کہ حکومت کے خلاف کوئی جدوجہد کرنے کے قابل نہ رہے۔

اس سازش کی ناکامی کے بعد سوکارو فونے حکومت کو زیادہ نامندہ بنانے کی کوشش کی اور نئی مجلس اور مجلس عاملہ کو از سر نو تشکیل دینے کی تجاویز پیش کیں۔ اگست ۱۹۷۶ء میں قومی مجلس نے اعلان کیا کہ سازشیوں کی سرگرمیوں سے جو غیر معمولی حالات پیدا ہو گئے تھے وہ ختم ہو گئے ہیں۔ اور ب۔ کاہنہ قائم کی جائے گی جو قومی مجلس کے سامنے جوابدہ ہوگی۔ حکومت کے استحکام کے نظر قومی مجلس نے مخلوط وزارت قائم کرنے پر زور دیا۔ سوکارو فونے قومی مجلس سے مشورہ کر کے ریگودیر اعظم کا رذکیا اور شہریر نے ماشوی اور قومی پارٹی کے لیڈروں سے گفتگو کر کے کاہنہ بنائی مین تام بری جماعتوں اور بعض چھوٹی جماعتوں کے نمائندے بھی شریک تھے۔

ساترہ میں انقلابی تحریک

جاوا کے بعد سب سے اہم جزیرہ ساترہ تھا جو کئی اعتبار سے جاوا پر بھی فوقیت رکھتا تھا۔ بیدوی اور سیاہی شعور کے اعتبار سے بھی اس کی خاص اہمیت تھی۔ اس دور کے متنازعہ ترین

رہنا جس میں اکثر کا تعلق ساترہ سے تھا۔ حتا، شہر میر احمد مہار اور شریف الدین سب سترہ ہی کے تھے۔ اور جاوا میں شروع ہونے والی تحریکیں ساترہ کو ضرور متاثر کرتی تھیں۔ اہل ساترہ کو جب اطلاع آزادی کی خبر ملی تو وہاں بھی انقلابی تحریک بڑے جوش و خروش سے شروع ہو گئی۔ اور جاپانیوں کی جگہ سیاسی اقتدار حاصل کر لینے کی کوشش ہونے لگی۔ جاپانیوں نے کوئی مزاحمت نہ کی۔ اور محبان وطن آسانی سے نظم و نسق پر قابض ہو گئے۔ ساترہ کے لیڈروں اور جماعتوں نے سکا رنو، حتا اور شہریر کی حکومت و قیادت کو تسلیم کر لیا۔ اور مرکزی حکومت نے گورنر اور دوسرے اعلیٰ عہدہ داروں کا تقرر کیا۔ چونکہ جاوا اور ساترہ کے درمیان ریل و سرائی کا سلسلہ تقریباً بند تھا۔ اس لیے یہاں انقلابی تحریک خود مختار رہی اور نظام حکومت میں بھی پوری خود اختیاری حاصل تھی۔

ساترہ میں بھی جاوا کی جماعتوں کے مائل تنظیمیں موجود تھیں۔ لیکن ریاستی حکمرانوں کا طرز عمل | ان پر مرکزی جماعتوں کی گرفت مضبوط نہ تھی۔ ان جماعتوں نے اپنی مرضی کے مطابق ساترہ میں انقلابی تحریک چلائی۔ ولندیزیوں نے آچہ کی سلطنت کو ختم کر کے اس کی جگہ ۱۰۷ چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر دی تھیں۔ اور ان کے حاکموں نے ولندیزیوں کی مدد سے عوام کا جو استحصال کیا اس نے ان کے خلاف شدید نفرت پیدا کر دی تھی۔ ان حاکموں میں سے اکثر آزادی کی تحریک سے الگ رہے تھے۔ چنانچہ عوام جو پہلے ہی ان کے مخالف تھے ان سے اور زیادہ نفرت کرنے لگے۔ فروری ۱۹۴۶ء میں خبر پھیلی کہ یہ حاکم اپنا کھویا ہوا اقتدار بحال کرنے کے لیے ولندیزیوں سے ساز باز کر رہے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے خلاف ایک زبردست تحریک شروع ہو گئی جس نے ایک معاشرتی انقلاب کی شکل اختیار کر لی۔

ساترہ میں سب سے زیادہ اثر ماسومی کا تھا اور | امر کے خلاف ماسومی کی تحریک | نے امر کے خود غرضانہ طرز عمل سے تنگ آ کر ان کے خلاف ایک انقلابی تحریک ۱۹۴۶ء کے آخر میں ہی شروع کر دی تھی جس کا مقصد ان ریاستوں سے نکال دینا تھا۔ اب یہ تحریک اتنی شدت اختیار کر گئی کہ نصف کے قریب

بارڈ اے گئے۔ شمالی سائرہ سے یہ تحریک مشرقی سائرہ میں پھیلی اور وہاں بھی عوام کے مسلح گروہوں نے حاکموں کے گھروں کو لوٹنا اور ان کے خاندان کے لوگوں کو قتل کرنا شروع کر دیا۔ ولندیزیوں کے زمانے میں تو یہ حاکم بڑے طاقتور تھے لیکن جاپانیوں نے ان کو اتنا کمزور کر دیا تھا کہ یہ اپنی مدافعت کے قابل بھی نہ تھے۔

مرکزی حکومت کا اثر | اس خونریزی اور فتنہ و فساد سے کونسلوں نے فائدہ اٹھایا اور
مستحارب محاذ کی شاخ قائم کر لی۔ جب یہ جماعت منظم ہو گئی اور اس میں ۲۴ جماعتیں شامل ہو گئیں تو کونسلوں نے اس محاذ کے ذریعہ مرکزی حکومت کے خلاف پروپیگنڈا شروع کر دیا۔ مستحارب محاذ نے شہریر کے خلاف یہ پروپیگنڈا کیا کہ وہ ولندیزیوں کا آلہ کار بن کر ملک کی آزادی و استحکام اور قومی مفاد کو خطرہ میں ڈال رہا ہے۔ سائرہ میں مرکزی حکومت کا اقتدار اتنا موثر نہ تھا کہ وہ مستحارب محاذ کی سرگرمیوں کو کچل دیتی۔ اس لیے اس نے مارچ ۱۹۷۷ء میں ہر تریف الدین وزیر دفاع کی قیادت میں ایک وفد سائرہ بھیجا جس میں محمد ناصر، عبدالحمید اور اسماعیل حاجب بھی شریک تھے۔ اس وفد نے صوبائی گورنر تنکو حسن سے تمام حالات معلوم کرنے کے بعد کئی سیاسی اور فوجی تنظیموں کے لیڈروں سے ملاقات کی اور ان کی حمایت حاصل کر کے شمالی سائرہ میں جمہوری حکومت کا اثر قائم کر دیا۔ مغربی سائرہ میں مستحارب محاذ بہت طاقتور تھا۔ یہاں مغربی پارٹی کے لیڈر ناصر نے اپنے اثر سے کام لیا اور بڑی ہوشیاری سے مستحارب محاذ کی سازشوں کو ختم کر کے مرکزی حکومت کا اثر قائم کیا۔

حاصل مطالعہ

علامہ ٹیکب ارسال نے ایک معرکہ کی کتاب
 "آئنا الحرب فی الدعا" لکھی تھی۔ دوران مطالعہ
 میں یہ باب مجھے پسند آیا جسے اردو میں منتقل کر کے
 پیش کرتا ہوں۔

ارلہونہ

شائدہ رفتہ

اندلس سے واپسی پر ارلہونہ کی زیارت سے میری آنکھیں شاد کام ہو چکی ہیں۔
 سرزمین فرانس میں یہی وہ شہر ہے جس پر قبضہ کرنے کے لیے عربوں نے سہ و حر کی بازی لگا
 دی تھی، اس لیے کہ یہ سمندر سے قریب ہے اور اندلس سے آبی راستہ کے ذریعہ وہاں پہنچنا بہت
 آسان ہے۔ اور اس لیے بھی کہ فرانسیسی شہروں میں اپنے وقت کا یہ سب سے مہمون شہر تھا جو حجاز
 اندلس میں واقع تھا۔ عرب جبال بیرانہ سے شمال کا رخ کرتے ہوئے جب نکلے تو ارلہونہ پہلا شہر
 تھا جو ان کے استقبال پر آمادہ نظر آیا۔
 یہ شہر موجودہ زمانہ میں تیس ہزار نفوس کی آبادی رکھتا ہے یہاں کی آب و ہوا مدینہ عربیہ

کی آب و ہوا سے بہت مشابہ ہے۔ جاڑا اچھا خاصا پڑتا ہے۔ برف کبھی کبھی گرتی ہے۔ گرمی کا موسم بہت شدید ہوتا ہے۔ لیکن سمندر کے راستہ سے ٹھنڈی ہلو کر جو ہوا میں آتی ہیں وہ موسم کی حرارت کو کم کر دیتی ہیں۔

تقریباً چھ میلے تک شمال مغربی ہوائیں چلتی ہیں جن سے خوب خاک و حول اڑتی ہے۔ نازک مزارع یہ زمانہ بڑی کلفت سے بسر کرتے ہیں لیکن آب و ہوا کے درست کرنے میں اس سے مدد بھی کافی ملتی ہے۔ یہاں وہ تمام درخت پائے جاتے ہیں جو گرم ممالک میں ہوتے ہیں۔ انجیر اور زیتون کے درخت کثرت میں نے یہاں دیکھے۔

اربونہ سے ایک بڑا نامہ رو بین نامی گزرتا ہے جو نہر اود سے نکلتا ہے۔

دنیا کے قدیم ترین شہروں میں اربونہ کا شمار ہوتا ہے۔ یہاں پتھر کے زمانہ کے آدمیوں کے آثار ملے ہیں اور زمانہ قبل از تاریخ کی چیزیں دریافت ہوئی ہیں۔ ولادت مسیح سے بارہ سو برس پہلے سلطنت قوم نے اربونہ پر غلبت کر لی۔ اور اس پر قبضہ کر لیا۔ ان لوگوں کے تجارتی اور کاروباری تعلقات یونانیوں سے قائم تھے۔ جو سواحل برو فانس اور کاتالان کی طرف برابر آمد و رفت رکھتے تھے۔

بالغولک^{۱۲} قوم نے بعد میں مدینہ اربونہ کو اپنا مرکز بنالیا۔

۱۲۱ قبل مسیح میں رومیوں نے اس شہر کو فتح کر لیا۔ ان کے زمانہ میں یہ بہت بڑا تجارتی مرکز بن گیا جس کے سامنے مرسیلیہ بھی بیچ تھا۔ رومی گورنر پورے ٹھاکھ اودہ و ہدے کے ساتھ یہاں رہتے تھے۔ یہ شہر اتنی تیزی سے ترقی کر رہا تھا کہ بہت جلد اس کی آبادی اس زمانہ میں ایک لاکھ سے تجاوز کر گئی۔

۱۲۳ میں قوم گوٹہ نے اس شہر پر قبضہ کر لیا اور ان کے بادشاہ اوڈلف نے رومی

شہنشاہ کی بہن باسیدہ خاتون سے شادی کر لی۔ شادی کے موقع پر بڑی خوشیاں منائی گئیں اور سارے شہر میں جشن کی دھوم دھام مچا دی رہی۔

کچھ عرصہ بعد اردو نے پرخون باد جو برغندین کا بادشاہ تھا اس شہر پر قابض ہو گیا۔ لیکن لیکن زیادہ عرصہ تک ٹک نہ سکا۔ گو تھ قوم پھر واپس آئی اور استقامت کے ساتھ فرما کر آئی کرنے لگی، بعد میں فرنگیوں کی غارت گری کا بھی اس نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔

اردو نے کی تاریخ جو سطور بالا میں ہم نے پیش کی ہے، مشہور تاریخی کتاب "ویل اردو" سے ماخوذ ہے۔ اس کتاب میں عربوں کے بارے میں یہ لکھا ہے :

"آٹھویں صدی مسیحی کے اوائل میں عرب بستیانیہ میں داخل ہوئے اور ڈالمانے ۶۱۹ء میں اٹھائیس دن کے محاصرہ کے بعد شہر اردو نہ فتح کر لیا۔ اس جنگ میں بہت سے آدمی قتل ہوئے اور بہت سی عورتیں اور بچے گرفتار ہو گئے۔

ڈالمانے بہت جلد اردو نہ کی جزائی حیثیت محسوس کر لی اور اسے ایک مختصر سی مدت میں مستحکم اور مضبوط مقام بنا دیا۔ ۶۴۲ء میں شارل مارٹل نے جب اردو نہ پر غارت گری کی تو عربوں نے بڑی پام دہی سے مقابلہ کیا۔ حالانکہ مصر کو بواتیہ میں عرب شکست کھا چکے تھے۔ ۶۵۲ء میں بین نے اردو نہ کا محاصرہ کیا۔ لیکن کامیاب نہ ہوا۔ ۶۵۹ء میں شاریان

BURGUNDES (۲) GONDEBAUD (۲) GALA PLACIDA (۱)

ایک جرمن قبیلہ جس نے لنگس میں بلادِ غال پر غارت گری کی اور دواچی روڈن یا اردو نہ میں قتل و آہنا کر لیا، اور ثقافتِ لاطینی کو اختیار کر کے غال کے ساتھ مزوج ہو گیا۔ عرب ان لوگوں کو برہان کہتے ہیں۔

MORRONNE HISTORIQUE ET ARCHEOLOGICAL (۳) غلط

بن عبدالعزیز کی طرف سے کج بن مالک الخولانی اندلس کے امیر ہو کر آئے تھے۔ یہ نام سترشہ قین نے ڈال کر لیا۔

RUE DE ZAMA اردو نہ میں آج بھی کج کے نام پر ایک شارع موسوم ہے جس کا نام ہے

نے ایک عرصہ ہمدان کے محاصرہ کے بعد اس پر قبضہ کر لیا۔ یہاں کے باشندے اس طویل محاصرہ سے اکتا گئے تھے۔ انہوں نے عرب افسروں کو قتل کر دیا اور شہر کے دروازے کھول دیے۔

۹۲ھ میں عرب پھر واپس آئے۔ انہوں نے دوبارہ اربونہ کا محاصرہ کر لیا۔ شامیہاں نے بیس ہزار چنے ہوئے جنگجو مقابلہ کے لیے نیچے۔ جن کو پھر جم مشہور سرور غلیون کے ہاتھ میں تھا۔ دونوں لشکراربونہ کے قریب آئے سامنے کھڑے تھے۔ جنگ شروع ہوئی۔ عربوں نے فرنگی لشکر کا خاتمہ کر دیا۔ صرف غلیون اور اس کے تیرہ ساتھی زندہ بچے۔ اس جنگ میں غلیون کی ناک بھی کام آئی اور اس دن سے وہ نکلن مشہور ہو گیا۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس جنگ میں فرنگیوں کی قوت پارہ پارہ ہو گئی۔ لیکن اربونہ عربوں کے قبضہ میں نہ آ سکا۔

سطر بالا میں ”ذیل اربونہ“ کتاب کی عبارت ہم نے پیش کی تھی۔ لیکن مصنف نے اربونہ کے بارے میں جو دعویٰ کیا ہے کہ وہ عربوں کے ہاتھ میں نہیں آیا، تاریخ عرب کا مطالعہ اسے غلط قرار دیتا ہے۔

نفع الطیب نے اربونہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”ہشام ابن عبدالرحمن الداخل جو اپنی گفتار اور رفتار میں بالکل عمر ابن عبدالعزیز کا نمونہ تھا اس کا یہ معمول تھا کہ وہ اپنے متحد لوگوں کو مختلف مقامات پر بھیجا کرتا تھا۔ یہ لوگ سرکاری حکام و عمال کے بارے میں عوام کی رائے معلوم کرتے تھے اور اسے غلطی کے سامنے پیش کر دیتے تھے۔ اپنے حکام و عمال میں سے کسی کے بارے میں بھی جب اسے پتہ چلتا کہ یہ اپنے فرائض درست طور پر انجام نہیں دیتا ہے، یا لوگوں کو ستاتا اور پریشان کرتا ہے۔ یا نظم و ضبط قائم رکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو یا اسے برخاست کر دیتا، یا اس کا درجہ گھٹا دیتا۔ یا اسے سزا دیتا۔ زیادہ بن عبدالرحمن نے جب ہشام کے اس کردار اور سیرت کا ذکر ملک بن انس سے کیا تو وہ بے ساختہ کہہ اٹھے:

”اللہ تعالیٰ سے ہم دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں مجاز میں بھی کوئی ایسا ہی فرمانہ دے جس سے ہمیں نصرت ملے“

اسی ہشام کے زمانہ میں مشہور شہر اردن فتح ہوا۔

ہشام نے مفتوحہ مین اردن سے جو شرائط صلح طے کیں وہ ان شرائط سے زیادہ سخت تھے جو اہل جلیقہ سے طے ہوئے تھے۔ ان سخت شرائط میں ایک کھن شرط یہ بھی تھی کہ یہ لوگ اردن کی مٹی و حدود کو ترکہ میں اس کے قعر کے ساتھ جمع کریں۔ پھر اس مٹی سے اس نے باب جنان کے سامنے ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کی۔

یہ ہشام بن علفین سے سخت برتاؤ کرنے کا عادی تھا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ اس نے جہاں کہیں بھی جنگ چھڑائی کامیاب ہوا۔ غازی اور منصور بن کردا پس آیا۔ اس نے الہ اور دوسرے حکم مملو اور شہر پر حملے کیے جہاں کہیں بھی دشمن سے مدد ملتی تھی اسے شکست دی۔ اور کامیاب و کامران رہا۔ الہ اور دوسرے مقامات کو اس نے شہر میں فتح کیا۔ پھر اس نے اپنا ایک لشکر یوسف بن یحییٰ کی سرکردگی میں جلیقہ بھیجا۔ یہاں ابن منذر سے اس کی مدد ملتی تھی۔ یوسف نے اسے شکست دی اور دشمن کی قوت پاں بارہ کر دی۔ شہر میں ہشام نے اپنے وزیر عبد الملک بن عبد الواحد ابن منبہ کو دشمن کے مقابلہ کے لیے بھیجا۔

۱۱۱۱ امام مالک نے یہ الفاظ امیر ہشام اموی صاحب اندلس کے لیے کہے تھے۔

ہشام فقیریں مالکی مذہب کو بہت زیادہ پسند کرتا تھا۔ اندلس میں اس نے فقہ مالکی رائج کر دی تھی۔ اس سے قبل وہاں امام اوصافی کی فقہ پر عمل دیا جاتا تھا۔ (۲) عرب مالکی خلیفہ کو اور مالکی جنوبی عرب کو جانتے تھے (۳) ALAVA (۴) میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ نام حقیقی ہے یا مرادہ **astoria** کو محرف ہے جو جلیقہ کا بادشاہ تھا۔ ہم نے کسی ایسی بادشاہ یا امیر کا نام ابن منذر کہیں نہیں پڑھا ہے۔ اصل یہ جملہ زنگی اسد کی عربوں نے جو تحریف کی ہے اور عرب اس کی فرنگیوں نے جو تحریف کی ہے وہ ایسا بحر و غار ہے جس میں سناری نہیں کی جاسکتی (۵) اسپانیائی مورخ کانڈی نے ذکر کیا ہے کہ امیر ہشام نے جب ایشوری **astoria** کی طرف ایک عظیم لشکر کا جو ۲۰۰۰۰۰ سپاہیوں پر مشتمل تھا۔ اس کی قیادت عبد الواحد بن منبہ نے نہ کہ عبد الملک بن عبد الواحد نے کی تھی اھاس سے قبل ہم کہیں کہہ چکے ہیں کہ کانڈی کی تاریخ مستند نہیں ہے۔

ی نے الب کو جہد مقام بنا کر فوجی اور مصافحات میں دشمن کو مسلسل شکستیں دیں۔ ششم میں ہشام نے نایک لشکر اربو نہ اور جرندہ کی طرف بھیجا۔ اس لشکر نے دشمن کو پے در پے شکستیں دیں اور ارمن برطانیہ کو پامال بنا ہوا آگے بڑھا۔ عبدالملک ملا و کفار میں بہت دودھ لک بڑھتا چلا گیا اور پے پے انہیں شکستیں دیں۔ پھر ہشام نے عبداللہ بن عبدالواحد کو بلا و جلیقہ کی طرف بھیجا۔ جہاں سے وہ استرقہ تک بڑھا گیا اور اس طرح بہت بڑا رقبہ ملک اسلامیہ میں اس نے شامل کر دیا۔

ہشام نے ایک اور لشکر معن و دوسرے مقامات کی طرف بھیجا۔ اس لشکر سے جہاں کہیں بھی عساکر ٹنگ ڈیڑھ ہوئی انہیں بری طرح شکست کھانی پڑی اور مسلمان کا سیلاب و کامران رہے۔
نفع الطیب کی مذکورہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عبدالرحمن الداخل کے بیٹے امیر ہشام کے زمانہ میں عربوں نے دوبارہ اربو نہ فتح کر لیا تھا۔

لیکن المقری کے بیان ہی سے جو نفع الطیب میں ہے واضح ہوتا ہے کہ اربو نہ کی یہ فتح مجددہ مکمل نہ تھی۔ کیونکہ اس نے یہ لکھا ہے کہ اربو نہ اور جرندہ میں ہشام نے لشکر بھیجا جس نے دشمن کی کمر توڑ دی۔ ظاہر ہے اگر فتح مکمل ہو گئی ہوتی تو دوسری مرتبہ نہ لشکر بھیجنے کی ضرورت تھی نہ دشمن کی کمر توڑنے کی۔

معن دوسری کتابوں میں امیر ہشام کے جیوش اسلامیہ کی پیہم اور مسلسل جنگوں کا جو

(۱) GIRONDE یہ فرانس کے جنوب مغرب کا ایک علاقہ ہے (۲) مغربی فرانس BRETAGNE
یہ ایک بہت بڑا علاقہ تھا جس کے پندرہ اے سنی قوم سے تھے ان کی زبان فرانسیسی نہیں تھی۔

پچھلے زمانہ میں جنوبی فرانس کا یہ علاقہ یعنی برطانیہ ایک مستقل مملکت کی حیثیت رکھتا تھا ۱۲۰۳ء میں بڑی مشکل کے بعد فرسواولی نے فرانس سے اس کا الحاق کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ لیکن فرانس سے آزادی حاصل لینا کچھ دیر جہد جیتہ جاری رہی۔

۳۰ ASTORIA — شمالی اسپین کے بلاد لیون کا ایک شہر۔

بلادھاری اور جنوبی فرانس میں لڑی گئیں ذکر کرتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہشام
کا لشکر فتح کرتا ہوا اترقا اور ادبیادہ تک پہنچ گیا۔ یہ وہ مملکت تھی جسے اسپین کے لوگ
نصارئ کے اخلاف نے قائم کیا تھا، اور جو عربوں کے زیر نگین نہیں آئی تھی۔ ان تصریحات
سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بلائی کے اخلاف اپنی آزادی کی مزاحمت کرتے رہے اور جبرونہ
داربونہ میں برابر لڑتے رہے۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں فتح اربونہ کے بارے میں
کوئی تصریح نہیں ملتی۔

لیکن اسبانیولی مورخ کانڈی فتح اربونہ کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نے امیر ہشام کے
غزوات کا ذکر کرتے ہوئے اس لشکر کا بھی ذکر کیا ہے جو ہشام کے حکم سے عبدالواحد بن
مغیث کی قیادت میں گیا تھا، اور اس لشکر کا بھی جو عبداللہ بن عبد الملک کی قیادت میں
لدا نہ جوا تھا۔ کانڈی کہتا ہے :

”عبداللہ نے ۳۹۳ھ مطابق ۱۰۰۲ء میں جبرونہ فتح کیا۔ جبرونہ فتح کرنے کے بعد وہ شمالی طرف بڑھا۔
جیالیرانہ کو جوڑ گیا۔ پھر اس نے اربونہ کو فتح کیا۔ یہاں کے کافی لوگ اس کے ہاتھ سے مقتول ہوئے۔
پھر قرنشہ گیا کیونکہ یہاں بلا و حکوم کے امراء نے مقابلہ کے لیے ایک لشکر جمع کر رکھا تھا۔ اس طرح اربونہ
کے اسلامی اور قرنشہ کے مسیحی لشکر کے مابین نہایت زبردست جنگ ہوئی۔ اس جنگ میں مسلمان کامیاب رہے
اور مسیحی شکست کاٹے۔ لیکن ان کی یہ شکست مکمل نہیں تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ انڈلس واپس جاتے وقت
عبداللہ کو ایک مرتبہ پرمیدان جنگ میں اترنا پڑا۔ عبداللہ کی واپسی کے متعدد وجوہ بیان کیے جاتے ہیں جن میں
سے ایک یہ ہے کہ چونکہ اس جنگ میں بے انتہائی غنیمت ہاتھ آیا تھا لہذا عبداللہ کو بے اندیشہ پیدا ہوا کہ اس
سرمدان لشکر اس کو ادھر ادھر نہ کر دیں۔ یہ وہ اموال و افراد تھے جن سے ہشام نے قرطبہ کی جامع مسجد بنوائی

(۱) OVIEDO — ابن حوکل نے اس کا نام ادبیادہ لکھا ہے (۲) PELAGE

عید میں ہشام نے عبداللہ بن عبد الملک کو سر قسط کا گورنہ بنا دیا۔ اور عبدالاکرم ابن عبدالواحد کو حلیقہ کی امانت سپرد کی۔ لیکن وہ دشمن کے جال میں پھنس گیا جسے اذغش نے تیار کیا تھا۔ جس میں لشکر کا بڑا حصہ اور سرحداران فوج کا بڑا گروہ کام آگیا۔ انہیں ہلاک شدگان میں یوسف بھی تھا۔

مشرق دینو نے موزنین عرب کے روایات تحریر وہ اربونہ کے سلسلہ میں بیان کرنے کے بعد اہل مسیحی امیران جنگ کی پیٹیہ پر مٹی ڈھلوانے کا قصہ بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ موزنین عرب کو یہ غلط فہمی ہو گئی کہ اس موقع پر اربونہ عربوں کے قبضہ میں آگیا تھا۔ لیکن یہ بات اس لیے قابل یقین نہیں ہے کہ مسیحی موزنین نے اس کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ آگے چل کر دینو کہتا ہے کہ فیری جس نے ان لڑائیوں کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے اسی کی تصریح نہیں کرتا کہ اس جنگ میں عربوں نے مسیحیوں کو شکست دینے کے بعد اربونہ پر قبضہ کر لیا تھا۔ اور استقرار حاصل کر لیا تھا۔

دینو نے جو کچھ لکھا ہے اس کے بعض پہلوؤں پر آگے چل کر ہم گفتگو کریں گے۔

نقد و نظر

تذکرہ مولانا فضل رحمن! | مولانا ابوالحسن ندوی، اہل زبان بھی ہیں، اہل قلم بھی، اور اہل دل بھی — آنچر خواں ہمہ داند تو تنہا جاری۔

یہ تذکرہ علی میاں کے غامض سحر طراز کا ایک نہایت دل آویز، اور روح پرور مرقع ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت مولانا فضل رحمن صاحب گنج مراد آبادی کی ذات گرامی پر لکھنے کا حق بھی علی میاں ہی کو تھا۔ کتاب کی ضخامت کچھ زیادہ نہیں۔ صرف ڈیڑھ سو صفحے ہیں۔ لیکن اس مختصر سی ضخامت میں گنج معانی پنہاں ہے۔ کتاب ۱۶ ابواب پر مشتمل ہے، اس میں حضرت مولانا فضل رحمن صاحب کے احوال و سوانح بھی جہاں ضروری تفصیلات کے ساتھ موجود ہیں، وہاں پوری جامعیت کے ساتھ حضرت مولانا کے علمی اور روحانی کمالات و برکات کا تذکرہ بھی موجود ہے۔ حضرت مولانا کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ صوفی با صفا اور درویشِ دلق نشین ہونے کے باوجود اتباع سنت و احترامِ شریعت کا پیکر تھے۔ اس جادو جیسے سے نہ کہی سہرہ مخرف ہوئے نہ اپنے متبعین و متوسلین میں سے کسی کا انحراف ایک لمحہ کے لیے بھی گمراہ فرمایا۔ ذات رسالتؐ سے انہیں عشق تھا۔ اور یہی عشق سنتِ نبویؐ سے وابستگی اور شیخیؒ کی صورت میں ظاہر ہوتا تھا۔

حضرت مولانا فضل رحمن صاحب سے عقیدت رکھنے والے اب بھی بہت سے لوگ ہیں، لیکن صاحب موصوف کے صحیح حالات و معمولات سے ناواقفیت کے باعث ایک بڑا طبقہ ان کی اہل حیثیت اور حقیقت کی معرفت سے محروم تھا۔ علی میاں نے یہ کتاب لکھ کر وقت کی ایک بہت بڑی اہم ضرورت پوری کر دی ہے۔

کتابت دیدہ و زیب، طباعت ستہری، کاغذ عمدہ، قیمت صرف دھائی روپے۔
لکھنؤ، مکتبہ دارالاسلام ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے گزشتہ تعلیمی و تعمیری خدمات کے ساتھ ساتھ

رسالہ جامعہ

اور یادگار ادبی اور لٹریچر کی کارنامے بھی انجام دیے ہیں۔ مشروع میں یہ
ڈاکٹر عابد جمیع اور مولانا مسلم حیراچوری کی مشترک ادارت میں شائع ہوتا تھا۔ علمی رسائل کی
صف میں اس نے نہایت نمایاں اور ممتاز مقام حاصل کر لیا تھا۔

پھر سلسلہ کے آشوب ہند کے سلسلے میں جامعہ کو بھی آگ اور خون کے سیلاب سے گزرنا
پڑا۔ اس کا مکتبہ لٹ گیا۔ نادر اور نایاب کتابیں نذر آتش ہو گئیں۔ تعلیمی اور علمی سرمایہ ضایع
ہو گیا۔ لیکن اس کے پائے نبات میں جنبش نہ آئی کیونکہ اس کے ارباب کار زندگی کی تمتنا سے
بے نیاز اور موت کے اندیشے سے بے پروا اپنے کام میں لگے رہے۔ ظاہر ہے ایسے لوگوں پر
موت آسکتی ہے نہ ایسے ادارے فنا ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے علی گڑھ تشریف لے جانے کے بعد جامعہ کی ناخداں، پروفیسر محمد مجیب
کے حصے میں آئی۔ انہوں نے جس عزیمت اور استقامت کے ساتھ داخلی اور خارجی طوفانوں
اور ریشہ دانیوں کا مردانہ وار مقابلہ کرتے ہوئے محمد علی اور شیخ المند کی اس یادگار کو زندہ
رکھا، وہ ان کی قوت ایمانی، جذبہ ملی اور حمیت قومی کا ایسا شاہکار ہے جس پر آنے والی
نسلیں فخر کریں گی۔

اس بارہ تیرہ سال کی مدت میں بڑے بڑے طوفان آئے۔ اور ان طوفانوں کے مقابلے
میں بڑے بڑے ہمت دار لگے۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ جیسا ادارہ بھی اپنے نام سے ”مسلم“ کا لفظ
ٹھکانے پر کئی مرتبہ غور کرنے پر مجبور ہوا۔ لیکن الحمد للہ جامعہ آج تک ”ملیہ“ بھی ہے، اور ”اسلامیہ“
بھی، فیض یہ کس کا کرامت کس کی ہے؟ — جواب میں مجیب صاحب کے سوا اور کس کا
نام لیا جاسکتا ہے؟

رسالہ جامعہ کی تجدید اشاعت بھی مجیب صاحب کا ایک شاندار کارنامہ ہے۔ ابھی اس
کے چند نمبر نکلے ہیں۔ لیکن ”سالے“ کے نکوست از بارش پیدا ہونا قلمی کیا جاسکتا ہے کہ نقش ثانی

نشر ہے۔ ہر مرتبہ انجمنی ہے۔ خاص طور پر عجیب صاحب کی وہ تحریر اور وہ خطبے جن کی چاشنی بھی ہے، ادب کی علامت بھی، اور ایمان کی لذت بھی، اپنا جواب نہیں دے سکتا۔ بامعہ کیا دور عبد العظیم صاحب اعظمی کی ادارت میں شروع ہوا ہے اور ہمیں یہ ہے اعظمی صاحب کی محنت اور صلاحیت اسے اقد زیادہ وقیع اور باوقار بنا دے گی۔ قیمت سالانہ چھ روپے۔ طے کا پتہ، بامعہ نگر، اوکھلا، دہلی۔

اس قابل قدر کتاب کے مؤلف حضرت پیام شاہجہان پوری ہیں۔ جب یہ مقام حسین کتاب شایع ہوئی تھی تو اس پر مفصل تبصرہ ہم کر چکے ہیں۔ اور بتا چکے ہیں کہ کتاب محنت اور دیانت فکر کے ساتھ لکھی گئی ہے اور ہر آئینہ حوصلہ افزائی کی مستحق ہے۔ یہ نیا ایڈیشن نئے اضافوں کے ساتھ شایع ہوا ہے۔ اس لحاظ سے جو لوگ اس کتاب کو پڑھ چکے ہیں انہیں پھر اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

”خلافت معاویہ و یزید“ نامی رسوائے عالم کتاب کے مزخرفات و شیطیات کا جواب بھی پیام صاحب نے خوبی سے دیا ہے۔ جو لوگ اس کتاب کا مطالعہ کر چکے ہیں انہیں ان جوابوں کا مطالعہ بھی ضرور کرنا چاہیے۔ کتابت طباعت عمدہ۔ قیمت چھ روپے۔ طے کا پتہ، اشاعت منزلی، بل روڈ، لاہور۔

(۱-۱-ج)

اسلام اور عدل و احسان

مصنف رئیس احمد جعفری

قیمت ۶۲۵۰ روپے

طے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کتب روڈ، لاہور

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ نوائے ادب، اپریل ۱۹۶۱ء (سہ ماہی)

وضع اصطلاحات ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

ہند فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، اپریل ۱۹۶۱ء (سہ ماہی)

قدیم ایرانی و زرتشتی عناصر اردو ادب میں ڈاکٹر نذیر احمد

اقبال کا فلسفہ، خودی نیاز فتحپوری

مکتوبات شاہ حبیب الدہلوی خلیق احمد نظامی

سہ ماہی، اپریل ۱۹۶۱ء

خوب اور خوبی سید عابد علی عابد

اردو کے سفر نامے قطب النساء بیگم فاضلی

ریختی سید صفدر حسین

۲۔ برطان، مئی ۱۹۶۱ء

علم انفس کا ایک افادہ پہلو لغت کربل خراجہ عبدالرشید کریم

اسلام کا نظام دامن و عمان محمد ظفر الدین احمد مفتاحی عابد العلوم دیوبند

خلافت التوحیدین اور اس کا مصحف نور الحسن انصاری دلی یونیورسٹی، دہلی

۳۔ معارف، مئی ۱۹۶۱ء

اردو شاعری اور فن تنقید عبدالسلام ندوی

ضیاء الدین اصلاحی
شیر احمد خاں غوری

شمس الرحمن فاروقی
سید اعجاز احمد ندوی

نیاز فتحپوری
آفتاب اختر
نواب سید حکیم احمد

نیاز فتحپوری
نیاز فتحپوری

غلام احمد بدین
ضیاء الدین اصلاحی

ڈاکٹر سید عابد حسین
ڈاکٹر سریش چندر شکلا
جعفر علی خاں اثر لکھنوی

سید ابوالحسن علی ندوی

مقرر نری اور ان کی خطاط

شیخ بوعلی سینا کی جبریت

۴۔ ادیب، علی گڑھ، مئی ۱۹۶۱ء

غالب کی شاعری میں صحت، نواز دنگ

فرخ نواز ندو اور اس کی مابیت

۵۔ نگار، لکھنؤ، مئی ۱۹۶۱ء

اسلام اور جمہوریت

جدید ایرانی شاعری کا سیاسی پس منظر

مباحثات پر ایک تحقیقی نظر

بازنطین و مدح حکومت کی تاریخ کا ایک

پوشیدہ ورق

امیر معاویہ کا دربار

۸۔ طلوع اسلام، مئی جون ۱۹۶۱ء

فردوس گم گشتہ

حضرت عمرؓ کا طریق شوریٰ

۹۔ جامعہ دہلی، جون ۱۹۶۱ء

ہمارے زمانے کی اردو شاعری میں طنز و طعنے

تعلیم اور احساس ذمہ داری

اقبال پر مجلس کی تنقید کا جائزہ

۱۰۔ الفرقان لکھنؤ، جون ۱۹۶۱ء

دراشت ابراہیمی

۱۱۔ ترجمان القرآن، جون ۱۹۶۱ء
تفہیم القرآن
مطلق انسان اقتدار کے تحت
مدد مذہبی مناصب
ابوالاعلیٰ مودودی
نعیم صدیقی

Islamic Thought, Aligarh, January - March 1961

The Fundamental Oneness of All Religions

Religion and Literary Criticism

Islamic Review, London, January 1961

Prayer as a Factor in Islamic Religion

Saladin and the Law of the Nations

**The Qur'an and the Sunnah—the Two Main Sources of
Legislation in Islam**

Journal of Pakistan Historical Society, Karachi, April 1961

Ibn Hazm al-Andalusī

Siratun-Nabi, Al-Jama Shibli

A New Light on the Hijrat of Habashah

Islamic Culture, Hyderabad, April 1961

Studies in the Topography of Medina

**The Impact of the West on the Conflict of Ideologies in
the Arab World**

**The Services of the Companions of the Prophet of Islam
to His Traditions**

The Muslim World, Washington, April 1961

A Sufi Psychological Treatise

Relation of Shia Theology to the Qur'an

An Experiment in Basic Democracy

Mosque and School in Turkey

**Apologetic Approach of Mohammad Ali and Implica-
tions for Christian Apologetics**

M. Farhatulrah

Anwar Ahmad Siddiqi

Francis Angold

Islam Azzam

Afzal Iqbal

Professor C. Pellat

Fazhur Rahman

S.Q. Fatimi

Dr. Saleh Ahmad al-

Dr. Caesar E. Farah

Dr. M. Z. Siddiqi

Nicholas Heer

Daud Rahbar

James D. Brax

Richard D. Robinson

John W. Montgomery

al, Lahore, April 1961

Islamic Arab Thought

hal and Hyderabad

ham of Shiraz

hangir's Love for Paintings

adir Pur

al Review, Karachi, April 1961

Islamic World and the Principle of Cosmic Dynamics

hal and Nationalism

igion in the Light of the Philosophy of Self

Voice of Islam, Karachi, May 1961

ovincial Organisation during the Early Caliphate

ah Waliullah

a Social and Political Ideas of Ibn Taimiyya

ishment in Islam

Review of Religions, Rahwah, May 1961

Ideal Man

ve Concepts of God

Ubaidullah Qudsi

S. A. Wahid

Inam al-Haq Kauthar

Dr. Abdullah Chughtai

Abdul Shakoor Ahsan

Qazi A. Qadir

Zafar Ishaq Ansari

Manzoor Ahmad

Amir Hasan Siddiqi

S. Moinul Haq

Ilyas Ahmad

Mahmud Shaikh

Pir Salahuddin

Sh. Nasir Ahmad



ENGLISH PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12 (in press)



✓ ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10



METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75



FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 0.75



MOHAMMAD THE EDUCATOR

By Rodert L. Gulick
Rs. 4.25
(In press)



QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar
Rs. 2.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12



WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7



ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75



FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25



RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar
Rs. 10



✓ SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

- IN PRESS: (1) *Pilgrimage of Eternity*, English translation, by Principal
Mahmud Ahmad, of Iqbal's *Javed Nama*
(2) *Key to the Door* by Capt. Tariq Safina Pearce.

The Secretary

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE

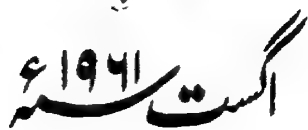
مناقت

گست ۱۹۶۱ء



نست اسلامیه کلب روڈ - لاہور





جلد ۱۰

اداره تحریر

ملک

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اداکین

محمد حنفیہ کھاروی

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد عفری

بشیر احمد ڈار

معاون مدیر

شاہد حسین رزاقی

فی یوحنا: بارہ آنے

سالانہ: آٹھ روپے

اداره ثقافت اسلامیہ

کتاب روضہ - لاہور

ترتیب

۳	تأثرات
۸	ہندی فلسفہ بشیر احمد ڈار
۲۴	سچ کی نفی صلیت و اہمیت محمد حنیف ندوی
۴۵	سود چودھری محمد اسماعیل
۵۶	اسل مطالعہ شاہد حسین رزاقی
۶۴	بات ایک قلم دو محمد جعفر پھلواری
۶۷	اسلامی دنیا شاہد حسین رزاقی
۷۱	علمی رسائل کے خاص خاص مضامین خالد سعید

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور	استقلال پریس لاہور	پروفیسر ایم ایم شریف

تاثرات

مقاصد و نظریات کے اختلاف نے دولِ عالم کو دو حصوں میں منقسم کر دیا ہے۔ جمہوری ہلاک اور اثرِ اکی ہلاک اور جو ملک ان دو ہلاکوں میں شامل نہیں وہ غیر جانبداری کا دھوئے کر کے حسبِ موقع دو ہلاکوں سے فائدہ اٹھالیتے ہیں۔ جمہوری ہلاک کی قیادت امریکہ کے ہاتھ میں ہے اور جمہوریت، آزادی، امن اور سلامتی کے عالمی ملک اس کے حلیف ہیں۔ امریکہ کا دنیاوی مقصد کمونزم کے اثرات کو روکنا ہے اس لیے وہ اپنے حلیفوں کے علاوہ غیر جانبدار ملکوں کو بھی کثیر مقدار میں مالی امداد دیتا ہے تاکہ ان ملکوں کے حالات ایسے خراب نہ ہو جائیں جو کمونزم کی اشاعت کے لیے سازگار ہوتے ہیں۔ مالی امداد کی اس امریکی پالیسی سے متحد نے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا ہے۔ پاکستان امریکہ کا حلیف اور دفاعی تنظیموں کا رکن ہے اور بھارت غیر جانبدار ہے۔ لیکن امریکہ نے اقتصادی تعمیر و ترقی کے لیے بھارت کو پاکستان سے بہت زیادہ امداد دی ہے جس کو اس نے اپنی فوجی طاقت بڑھانے پر صرف کر کے پاکستان کی سلامتی کے لیے زبردست خطرہ پیدا کر دیا۔ اس مالِ امداد کے علاوہ امریکہ کی نئی حکومت پر کچھ ایسے لوگ اثر انداز ہونے لگے جو عدم تشدد اور بقائے باہمی و جمہوریت کے متعلق گاندھی اور نرو کے ذہانی دعووں سے مدحوب ہو گئے اور یہ نہ سمجھ سکے کہ ان کے قول و عمل میں ہمیشہ کس قدر تضاد رہا ہے اور ان غلط اثرات کا نتیجہ یہ نکلا کہ صدر کینیڈی کی حکومت بھارت کی طرف مائل ہونے لگی اور یہ اندیشہ پیدا ہو گیا کہ فوجی امداد کے قانون میں تبدیلی کے بعد امریکہ بھارت کو بھی فوجی امداد دینے لگے گا کیونکہ بھارت چھٹی خطرے کا بڑے زور شور سے پروپیگنڈہ کر رہا ہے۔

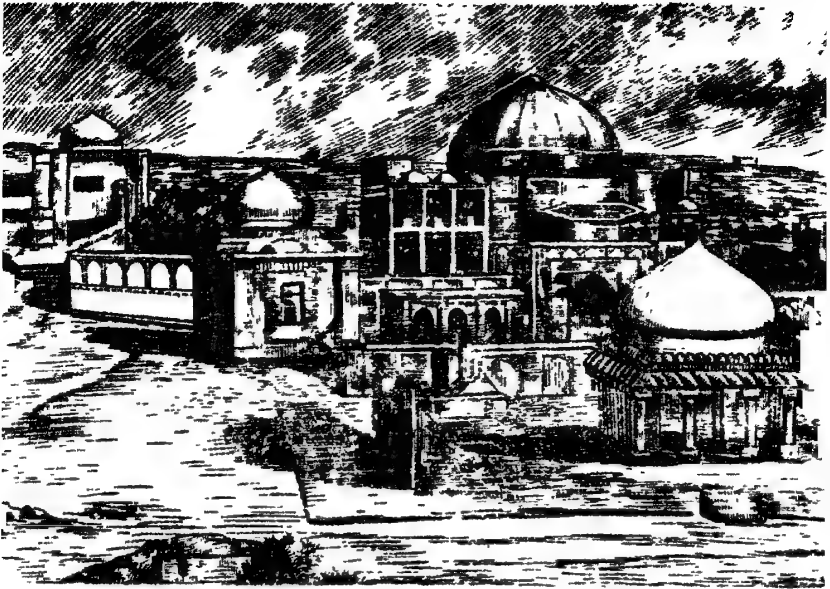
اہلِ پاکستان میں پیچھے ہی یہ خیالی پیدا ہونے لگا تھا کہ امریکہ کو صرف اپنے مسائل امداد اپنے مفاد کے لیے ہی ہے۔ یہ تو چاہتا ہے کہ اس کے حلیف اس کی پوری حمایت کریں لیکن وہ خود اپنے حلیفوں کی توقعات

پوری نہیں کرتا۔ ان کو یہ شکایت تھی کہ امریکہ بھارت کو پاکستان سے بہت زیادہ مالی امداد دیتا ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ کشمیر کے بارے میں امریکہ کا طرز عمل اہل پاکستان کے لیے بہت مایوس کن رہا ہے۔ کشمیر کا مسئلہ پاکستان کا اہم ترین مسئلہ ہے اور جب پاکستان امریکہ کا حلیف اور مددگار ہے تو وہ جان بوجھ کر یہ توقع بھی رکھتا ہے کہ امریکہ اپنے اثر سے کام لے اور مسئلہ کشمیر کو حل کرانے کی موثر تدبیریں اختیار کرے۔ پاکستان کے لیے یہی بات کچھ کم خطرناک نہ تھی کہ بھارت امریکہ کی مالی امداد کو اپنی جنگی قوت بڑھانے پر صرف کر رہا ہے اور جب اس کو فوجی امداد ملے گا اندیشہ بھی پیدا ہو تو پاکستان اپنی سلامتی کے لیے ذہن دست خطہ عمر س کرے گا۔ چنانچہ یہ خیال عام ہونے لگا کہ جب امریکہ حلیف اور حریف میں امتیاز کو ختم کر رہا ہے تو پھر پاکستان اس کا حلیف بن کر امریکہ کے رقبوں کی مخالفت کیوں مول لے اور غیر جانبدار رہ کر دونوں طاقتوں سے کیوں نہ فائدہ اٹھائے۔ چونکہ اس صورت حال سے پاکستان اور امریکہ کے تعلقات پر برا اثر پڑنے کا امکان تھا اس لیے صدر کنڈی نے صدر ایوب کو بہت جلد امریکہ کا دورہ کرنے کی دعوت دی اور امریکہ کے نائب صدر جانسن کے الفاظ میں ۱۹۶۲ء میں مسٹر چرچل کے دورہ امریکہ کے بعد صدر محمد ایوب خاں کا یہ دورہ سب سے زیادہ کامیاب رہا۔ صدر ایوب کے اس دورہ نے پاکستان اور امریکہ کے درمیان دوئی اور اتحاد کو مضبوط کر دیا۔ دونوں ملکوں کے سربراہوں اور اعلیٰ عہدہ داروں میں تفصیلی بات چیت ہوئی جس کی وجہ سے ایک دوسرے کے مسائل اور نقطہ نظر کو سمجھنے میں بڑی مدد ملی اور وہ غلط فہمیاں اور شکایتیں دور ہو گئیں جو نئی امریکی حکومت کی پالیسی کے بارے میں پیدا ہو گئی تھیں۔ صدر پاکستان نے امریکہ کے صدر امریکی حکومت، کانگریس کے ممبروں، پریس اور عوام سب کے سامنے بڑی صاف گوئی اور حقیقت پسندی سے کام لے کر نہایت مناسب اور موثر انداز میں تمام حقائق پیش کر کے یہ واضح کر دیا کہ پاکستان کو کن مسائل و مشکلات کا سامنا ہے اور ان کو حل کرنے کے لیے امریکہ کو کیا کرنا چاہیے۔ اور امریکہ پر اس کا خاطر خواہ اثر ہوا ہے۔

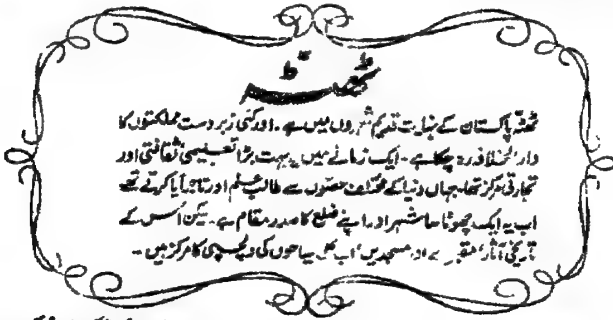
پنڈت نر دھینی خطرہ کا پرہیزگندہ کر کے امریکہ سے فوجی امداد بھی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ چین کی سرحد پر بھارت کی طرف ۱۱۰ صد فوج ہے لیکن پاکستان کی سرحدوں پر ۸۰ فی صد۔ اسی سے صاف

ظاہر ہے کہ چین سے بھارت کو خطرہ نہیں بلکہ اصل خطرہ بھارت سے پاکستان کو ہے۔ اور اگر امریکہ سے بھارت کو فوجی امداد بھی ملنے لگے تو پاکستان کی سلامتی خطرہ میں پڑ جائے گی۔ بھارت اور پاکستان کے درمیان اختلاف کا سب سے بڑا سبب کشمیر کا مسئلہ ہے جس کو پاکستان کثیرتہری عوام کی مرضی کے مطابق اور جمہوری طریقہ سے حل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن بھارت کی روش اس کے برعکس ہے۔ کشمیر کی وجہ سے دونوں ملک اپنے بچٹ کا ایک برا حصہ دفاع پر خرچ کرتے ہیں، اور دونوں کی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل پڑی ہوئی ہیں۔ یہ صورت حال نہ صرف خطرناک ہے بلکہ اس کی وجہ سے وہ کثیر مالی امداد بھی ضائع ہو جائے گی جو امریکہ اس حصہ میں قیام امن اور تعمیر و ترقی کے لیے دے رہا ہے۔ صدر ایوب نے جب صحیح حالات سے آگاہ کر دیا تو صدر کینیڈی نے پاکستان کے وفاقی استحکام اور اس کی سالمیت اور آزادی کے تحفظ پر زور دیا اور یہ وعدہ کیا کہ امریکہ بھارت کو فوجی امداد نہیں دے گا۔ امریکی حکمران خارجہ نے بھی یہ واضح کر دیا کہ فوجی امداد کے قانون میں ترمیم کا مقصد افریقہ کے ان ملکوں کو اسلحہ فراہم کرنا ہے جو حال ہی میں آزاد ہوئے ہیں اور اس ترمیم کے تحت بھارت کو امداد نہ ملے گی۔ کشمیر کے بارے میں بھی صدر کینیڈی نے یہ یقین دہایا کہ امریکہ اقوام متحدہ کی قراردادوں کا حامی ہے جن میں کشمیر میں رائے شماری کے لیے کہا گیا ہے اور یہ وعدہ کیا کہ وہ کشمیر کے مسئلہ پر نہرو سے گفتگو کریں گے اور اس کے متعلق پاکستان سے مصالحت کرنے کے لیے بھارت پر زور دیں گے کیونکہ جب تک یہ مسئلہ حل نہ ہو گا اس سے ہر وقت اور ہر قسم کے خطرات کا امکان رہے گا۔ امریکی حکومت نے بھی مسئلہ کشمیر کے پُر امن اور منصفانہ تصفیے میں مدد دینے پر آمادگی ظاہر کی۔ چنانچہ جب یہ مسئلہ اقوام متحدہ میں پیش ہوا تو امریکہ کی تائید حاصل ہو گئی۔ صدر ایوب اور صدر کینیڈی کے درمیان گفت و شنید کے بعد ہوشنر کہ اعلامیہ جاری کیا گیا اس میں کشمیر کا مسئلہ حل کرنے کی ضرورت کا اعتراف کرتے ہوئے اس کا جلد تصفیہ ہو جانے کی توقع ظاہر کی گئی اور کشمیر کے بارے میں امریکی پالیسی میں یہ تبدیلی بڑی خوش آئند ہے۔ امریکہ نے پاکستان کے ترقیاتی منصوبوں کے لیے مالی امداد میں اضافہ کرنے اور سیم ویتھور کے استیصال کے لیے امریکی سرمایہ اور فنی مشورہ دینے کا بھی یقین دہایا ہے جس کی پاکستان کو شدید ضرورت ہے۔

مشترکہ اعلامیہ میں آزاد اقوام کے درمیان قریبی تعاون و معاہمت کی اہمیت واضح کی گئی ہے۔ اور ان کی آزادی اور عالمی امن و سلامتی کے لیے ان قوموں کے درمیان اتحاد اور اجتماعی سلامتی کے انتظامات کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے۔ یہ مقصد بہت اہم ہے اور اسی صورت میں پورا ہو سکتا ہے جب آزاد اقوام کی قیادت کرنے والا ملک امریکہ اپنی خارجہ پالیسی میں حلیف و حریف کے فرق کو ملحوظ رکھے اور اپنے حلیفوں کی امداد اور ان کے اہم مسائل کو خود اپنی امداد اور اپنا مسئلہ سمجھے۔ امریکہ پر یہ ذمہ داری اس کی قائدانہ حیثیت نے عائد کر دی ہے۔ بقول صدر محمد ایوب خاں امریکہ کے دوست جس قدر طاقتور ہیں اُسے امریکہ کی طاقت میں اسی قدر اضافہ ہوگا۔ امریکہ پر عالمی ذمہ داریاں عائد ہیں جن سے وہ بچ نہیں سکتا۔ ان ذمہ داریوں کو نظر انداز کرنا شدید خطرات کو مول لینا ہے۔ امریکہ کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اگر حالات خراب ہو گئے اور حقیقی خطرہ کا سامنا ہو تو ایشیا میں صرف پاکستان ہی ایسا ملک ہو گا جس پر امریکہ اعتماد کر سکے گا۔ اور صرف ہی ملک امریکہ کے دوست بدوش کھڑا ہوگا۔ بشرطیکہ امریکہ بھی اس کا ساتھ دیتا رہے۔ اور کسی صورت میں بھی کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جو پاکستان کے مسائل کو دشوار بنا دے یا اس کی سلامتی کو خطرہ میں ڈال دے۔ اگر امریکہ ان باتوں کا لحاظ رکھے گا تو پاکستان سے اس کی دوستی روز افزوں اور مستحکم تر ہوتی جائے گی۔



مغربی پاکستان کا تاریخی شہر



نوشہ کے چھوٹے سے شہر میں دہلی ڈاک خانے کے سیونگ بینک کا انتظام موجود ہے جس سے یہاں کے باشندے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔
ڈاک خانے کے ہزاروں سو سے زائد دفاتر میں بچت کمات کوٹنے کا انتظام موجود ہے جو ملک کے کوٹے کوٹے میں پھیلے ہوئے ہیں۔

آپ پاکستان میں جہاں کہیں بھی جائیں
ڈاک خانے کا سیونگ بینک
آپ کی خدمت کے لئے موجود ہے
تالیف ۲۰۲۰ء میں ۲۰۲۰ء میں ۲۰۲۰ء میں ۲۰۲۰ء میں



ہندی فلسفہ

آج کل دنیا میں مغربی فلسفہ کا دور دورہ ہے حالانکہ مشرقی فلسفہ مختلف حیثیتوں سے اس سے بہتر اور تشفی بخش ہے۔ مشرقی فلسفوں میں ہندوستان کا قدیم فلسفہ اپنی قدامت اور گہرائی اور وسعت کے لحاظ سے سب سے زیادہ قابل توجہ ہے۔

ہندوستان کے فلسفہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عملی ہے محض نظری نہیں۔ مغرب میں فلسفہ کا مفہوم محض نظری (THEORETICAL) ہے۔ انسان کی فطرت جو ہمہ وقت قدرت کی عجیبہ گیوں کے متعلیٰ سوال کرتی ہے اس لیے فلسفہ ان سوالوں کے جواب دینے کا نام ہے۔ یونان میں فلسفہ کا آغاز محض اسی مستفسرانہ فطرت انسانی کا ظہور تھا۔ تھالیس (THALES) پارمینائیڈز (PARMENIDES) اور زینو (ZENON) وغیرہ فلاسفہ یونان کی تاسر کو کشیں صرف اسی نظام کائنات کے مسائل کے سلجھانے میں صرف ہوئیں۔ اگرچہ بعض جگہ مثلاً سقراط اور افلاطون کے فلسفہ میں عملی رنگ کافی طور پر نمایاں ہے لیکن ان کے بعد واسطو نے دوبارہ فلسفہ کو محض نظری کر دیا۔ اور اس کے بعد آج تک کسی مغربی فلسفی نے فلسفہ کو عملی رنگ میں دنیا کے سامنے پیش نہیں کیا۔ مغرب میں بکثرت فلاسفہ پیدا ہوئے۔ ان کے عقائد و اصول دخواہ وہ غلط ہوں یا صحیح) کا رنگ کبھی ان کی عملی زندگی میں نمایاں نہ ہوا۔ ایک شخص مثلاً جان لاک (JOHN LOCKE) اگر عقل و فاعل کی رو سے اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دنیا میں کسی چیز کی ہستی خواہ وہ مادی ہو یا روحانی بیش از حد نہیں۔ تو جب ہم اس کے عمل کی طرف دیکھتے ہیں تو اس میں اور اس کے مخالف عقیدہ رکھنے والے شخص میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ لیکن ہندوستان کے فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر تہا پاعملی ہے۔ فلسفہ

کی جو کتابیں ہندوستان میں لکھی گئی اس کا پہلا سوال دنیا کے مصائب اور تکالیف کے متعلق ہے۔ کوئی انسان خدا ویر ہو یا غریب۔ وحدت ہو یا مرد۔ بچہ ہو یا بوڑھا۔ اس عالمگیر منہج غم سے فارغ نہیں کچھ تمام فلاسفہ ہند میں یہ بات مشترک ہے لیکن ہمارے ہاں تعلیم بہت زیادہ اسی مضمون کو دہراتی ہے۔ بدھ فلسفہ کے تین عنوان ہیں:

- ۱۔ دنیا رنج و غم سے بھرا ہے۔
- ۲۔ اس سے چھٹکارا حاصل کرنا ممکن ہے۔
- ۳۔ وہ کیا طریقہ ہے؟

بالکل یہی سوالات ہیں جو باقی مذاہب فلسفہ میں بھی موجود ہیں۔ ہر ایک فلسفی اپنے خیال کے مطابق ایسا نظام فلسفہ پیش کرتا ہے جس کی بے دریغ سے انسان دنیا کے رنج و غم سے چھٹکارا حاصل کرتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ فلسفہ کے جتنے مذاہب ہندوستان میں پھیلے بالکل عملی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ فلاسفہ کا مقصد محض انسان کی فطرت مستفسر نہ کر تشریف دینا تھا بلکہ اسے دنیا کے مصائب سے چھٹکارا دلانا تھا۔ اس لیے فلاسفہ ہند مغربی فلاسفہ کی طرح محض عالم بے عمل نہ تھے بلکہ عمل کے ساتھ عمل سے بھی انہیں دافر حصہ ملا تھا۔

سب سے بڑا ضروری سوال جو ہر ایک فلسفی کے لیے بحث طلب تھا۔ یہ تھا کہ یہ عالم کیسے بنا؟ کیسے چلا رہا ہے؟ اعداد اس کا انجام کیا ہو گا؟ کیا یہ عالم حقیقتِ مطلق (ULTIMATE REALITY) ہے؟ انکار نہیں تو وہ حقیقت کیسا ہے؟ ان سوالوں کے جواب دو مختلف پہلوؤں سے دیے جا سکتے ہیں۔ ایک پہلو خدا ہی ہے جہاں میں حقیقت کی مابیت معلوم کرنے کے لیے معقولات یا منکرات (OBJECTS OF THOUGHT) سے شروع کرنا پڑتا ہے۔ دوسرا پہلو حائل ہے جہاں ہم بالکل معقولات کے نفسی نقطہ سے بحث شروع کرتے ہیں تمام مذاہب فلسفہ میں جو ہندوستان میں پیدا ہوئے، دوسرے پہلو کی اختیار کیا گیا ہے۔ آتام و دھی مینی نفس (روح) کو پہچاننا۔ ان کا تعلیم تھی۔ اور یہی وجہ تھی کہ سب فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات کو علم النفس کی بنیاد پر کھڑا کیا۔

لیکن اس بیان سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ چونکہ ہندوستانی فلاسفہ نے مباحث فلسفیانہ کو داخل پہلو سے دیکھا تو اس لیے انہوں نے خارجی مباحث کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ بلکہ جب ہم تاریخ قدیم کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اہل ہند اس زمانے میں بھی خارجی علوم و فنون مثلاً سپر گری، شاعری، موسیقی، علم ہیئت، علم طبیعی و کیمیاء، علم الحساب اور علم طب میں ماہر کامل تھے۔

چونکہ انہوں نے داخلی پہلو ہی کو زیر بحث لیا، اور خارجی پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس لیے ضروری تھا کہ فلسفہ میں ان کا نقطہ نگاہ تصوری (IDEALISM) ہوتا۔ اور چونکہ نظام فلسفہ کو ہمیشہ (SYNTHETIC) شکل میں پیش کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے تصوری کے ساتھ واحدیت (MONISM) بھی اس کا لازمی نتیجہ تھی۔ چنانچہ ان دو مختلف میلانوں کا حاصل ایک طرف تصوری کا ظہور اور دوسری طرف واحدیت کا نشو و نما تھا۔ ہندوستان کے تمام مختلف مذاہب فلسفہ میں یہ دونوں اجزاء پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ بعض دیگر ظاہر ان کے مفاد رائے بھی موجود ہوتی ہے۔ اس تصوری و واحدی (MONISTIC IDEALISM) کی تین مختلف حالتیں ہیں جو ہندوستانی فلسفہ میں ظاہر ہوئیں:

۱۔ غیر ثنویت یا لاادویت

ب۔ واحدیت خالص

ج۔ واحدیت معتدلہ (ترمیم شدہ)

پہلی قسم کا پیش کرنے والا شنگر اچاریہ ہے جس کے نزدیک روح ایک ازلی و غیر فانی چیز ہے اور تین مختلف انسانی حالتوں یعنی جاگ، سونا اور خواب دیکھنا ہر ایک میں بدستور قائم رہتی ہے روح کے بالمقابل خارجی دنیا کی اشیاء بھی ہیں جو فانی اور ضائع ہونے والی ہیں۔ برہما (خدا) یا مطلق جو شنگر کے نزدیک حقیقت ہے ہمارے ادراک عقل سے بالاتر ہے۔ اگر کوئی فدیہ اس کے معلوم کرنے کا چاہے تو وہ وجدان (INTUITION) ہے۔ لیکن دوسری طرف جو کچھ ہیں خارجی دنیا میں دکھائی دیتا ہے وہ اگرچہ موجود ہے اور اس کی ہستی ہے ہم سمجھ سکتے ہیں لیکن

وہ حقیقت نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں (یعنی برہمن اور دنیا) کا تعلق کیا ہے؟ اس کا جواب شکر کے پاس سوائے لفظ مایا کے اور کچھ نہیں۔ یعنی ان دونوں کا تعلق اگرچہ ہمارے عقلی نقطہ نگاہ سے کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف محض جلال لیکن پھر بھی کچھ ہے جس کو ہم نہیں بیان کر سکتے۔
یہ اوریت کا نظریہ ہے۔

ب۔ لیکن بعض فلاسفہ اس نقطہ نگاہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ”مایا“ درحقیقت ماحولی کو چھپانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حقیقت اور دنیا فانی کا تعلق کسی عمدہ پیرائے میں بیان کیا جائے۔ یہ تو ہم کھنڈے سے کہہ کر دینا برہما میں کچھ اضافہ کرنے سے پیدا ہوئی۔ کیونکہ اس سے حقیقت میں نقص لازم آئے گا۔ اس لیے ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ ایک اصول منفی (NEGATIVE PRINCIPLE) ازل سے موجود تھا اور یہ اسی کی کارفرمائی تھی کہ دنیا نے فانی کا ظہور ہوا (یعنی برہما سے کچھ نفی ہونے کے بعد دنیا پیدا ہوئی)۔

اس گروہ کے مطابق بھی ہماری عقل محض اس قابل نہیں کہ وہ حقیقت کو معلوم کر سکے۔ اس کے لیے اس سے اعلیٰ قوت چاہیے۔ جسے ہم وجدان کہہ سکتے ہیں جس سے حقیقت کا محض ظہور ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ ہمیں اس کا عملی تجربہ ہوتا ہے۔

ایسی واحدیت ہمیں بعض اپنے شہدوں میں ملتی ہے اور ان کے علاوہ نگار جون اور شری ہرش میں بھی پائی جاتی ہے۔ مغرب میں پارمینائیڈز، افلاطون، اسپینوزا، پلاطینس، بریڈے اور برگس وغیرہ کے خیالات میں بھی ملتی ہے۔

ج۔ اس گروہ کا نقطہ نگاہ پہلے دو گروہوں سے بالکل مختلف ہے۔ اس گروہ کے سربراہ ہندوستان میں لانا نوج اچاریہ اور مغرب میں میگل ہیں۔

شکر اچاریہ کی دہائی ہے کہ برہما (BEING) صرف حقیقت ہے اور باقی تمام

باطل لیکن یہ وجود ہماری عقل اور فکر سے بہت بالا ہے اور صرف وجدان ہی اس کو سمجھ سکتا ہے۔ مگر اس گروہ کے نزدیک برہما خواہ وجدان کے نزدیک کچھ ہی ہو لیکن فکر و عقل (INTELLECT) کے لیے محض تجربہ مطلق ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ انسانی دماغ کے لیے وجدان کا یہ فیصلہ کہ صرف برہما کا وجود حقیقت ہے، یہ معنی رکھتا ہے کہ دنیا میں کچھ نہیں۔ ہمارا تفکر انسانیے مقرونہ (CONCRETE) سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے لیے ہر مثبت میں منفی مضمر ہے۔ جب ہم ایک چیز کی نفی کرتے ہیں۔ تو اس نفی میں ان چیزوں کے غیر کائنات لازم آتا ہے۔ ہر شے مقرونہ حادث ہے جس میں عدم و وجود اثبات و نفی ہر دو موجود ہیں۔

اس گروہ کے نزدیک خدا کا مفہوم بھی اسی قسم کا ہے۔ خدا یا وجود (BEING) وہ ہے جس کے اندر عدم (NON BEING) بالقہ (POTENTIALLY) موجود ہو۔ یعنی ان دونوں میں کوئی تغاوت نہیں۔ شکر اجاریہ کے نظریہ کے مطابق ہم برہما اور دنیا کا تعلق نہ بیان کر سکتے ہیں اور نہ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن اس نظریہ کے مطابق یہ تعلق باطل واضح ہے دونوں درحقیقت ایک ہیں۔ خدا اگر بنیاد ہے تو دنیا اس پر عمارت۔ خدا اگر حقیقت ہے تو دنیا اس حقیقت کا مظہر۔

ان تمام مسائل کی تفصیل و تشریح اپنے اپنے مقام پر کی جائے گی۔

فلسفہ ہندی کے مختلف دور

فلسفہ ہندوستان کی تاریخ کو ہم چار مختلف زمانوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ ویدوں کا زمانہ۔ ۲۔ کلاسیک دور۔ ۳۔ لیکر سنسکرت دور، اس زمانہ میں آریہ قوم ہندوستان میں آباد ہوئی۔ ۴۔ اور آہستہ آہستہ اس کا تمدن یہاں پھیلتا شروع ہوا۔ اسی زمانہ میں جنگوں میں درسا گیا تھا۔ اور فلسفہ کی تعلیم کا آغاز ہوا۔ سب سے پہلے منتر لکھے گئے۔ بعد میں برہما اور آخر میں اپنشد۔ اگرچہ ہم اس زمانے کی تعلیم کو اصطلاحاً فلسفہ نہیں

کہہ سکتے لیکن پھر بھی جو کچھ ہوا وہ فلسفہ کی تصدیق ضرور تھا۔

(۲) زمانہ شجاعت دہشتہ قم سے لیکر ستلہ قم تک۔

یہ زمانہ قدیم اپنشدوں کی تصنیف کے وقت سے شروع ہوتا ہے اور مذاہب فلسفہ کے ابتدائی زمانہ تک جاتا ہے۔ مہابھارت اور رامائن اسی زمانہ کے خیالات کی یادگار ہیں۔ ایک طرف بدھ مت نے اس زمانہ میں اپنشدوں کی تعلیم سے فائدہ اٹھایا۔ اور دوسری طرف جہگوت گیتا جیسی بے مثل کتاب انہی اپنشدوں کی تعلیم کے تحت میں دنیا کے سامنے نمودار ہوئی۔ مختلف مذاہب مثلاً بدھ مت، جین مت، شرومت اور ویشنومت سب اسی زمانہ کی یادگار ہیں۔ ان کے علاوہ چھ ورشوں یا مذاہب فلسفہ کی ابتدا بھی اسی زمانے میں ہوتی ہے۔

دسوتروں کا زمانہ (دسٹہ ق۔ م)

سوتر ایک طرزِ تحریر و اسٹائل کا نام ہے جو اس زمانہ میں مصنفین نے اختیار کیا۔ اس طرزِ تحریر سے وسیع معانی کو بالکل چھوٹے چھوٹے فقرہ میں بیان کر دیا جاتا تھا۔ اس لیے سوائے مصنف کے اس کا سمجھنا بھی بہت مشکل ہے۔ چنانچہ انہی مشکلات کو مد نظر رکھ کر ایک ایک سوتر پر بے شمار شرح تصنیف کی گئیں۔ اور اصل سوتروں کی بجائے ان کی شرحوں کو زیادہ وقعت دی گئی۔ اور دی جاتی ہے۔ مثلاً ویدانت سوتر کے مقابل میں شنگر آچاریہ اور رامانجی آچاریہ کی شرح زیادہ مشہور ہیں۔

لیکن اس دور کی ایک اور خصوصیت قابلِ غور ہے۔ اس زمانے سے پہلے فلسفہ کے مباحث اگرچہ موجود تھے لیکن ان پر تنقیدی نظر نہیں ڈالی گئی تھی۔ مغربی فلسفہ جدید کی تاریخ سے ظاہر ہے کہ اگرچہ ڈی کارٹ (DESCARTES) اندر اسپینوزا وغیرہ فلاسفہ ایک طرف اور لاک بارنٹ اور ہیوم دوسری طرف، ان سب فلسفیانہ مباحث میں بڑے زور شور سے حصہ لیا۔ لیکن نظریہ علم (THEORY OF KNOWLEDGE) پر کسی نے توجہ نہ کی۔ اگرچہ لاک وغیرہ فلاسفہ نے بظاہر فلسفہ کی اس شے پر بحث کی لیکن جیسا کہ لاک نے بعد میں ثابت کیا وہ ان کا نظریہ علم

نقشا۔ نظریہ علم کا موضوع چارے نفس کی وسعت علم ہے یعنی ہم کس کس چیز کا علم حاصل کر سکتے ہیں؟ لیکن جس چیز کو لاک اور اس کے دوسرے پیروؤں نے لیا وہ منبع علم تھا۔ یعنی ہمارا علم کہاں سے شروع ہوتا ہے؟ یعنی ہم کس چیز کا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں؟ اور یہ دو بحث بالکل مختلف ہیں۔ فلسفہ جدید میں پہلا شخص کانٹ (KANT) ہے جس نے نظریہ علم کی صحیح تاویل کی۔ اور اس کی بحث کو مابعد الطبیعیات کی بحث سے مقدم رکھا۔

چنانچہ جس طرح کانٹ نے یہ پہلا قدم اٹھایا اسی طرح اس دور میں بھی یہ کام پہلی دفعہ عمل میں آیا اور فلسفہ کی تمام شعبوں پر بحث کی گئی۔

۴م، دور شارحین

اس چوتھے دور اور تیسرے دور میں کوئی حدِ فصل قائم نہیں کی جاسکتی لیکن یہ وہی زمانہ ہے جس میں ہندوستان کے بہترین سے بہترین اور قابل ترین فلاسفہ دنیا کے سامنے نمودار ہوئے مثلاً کمال بھٹ، شنکر، رامانوج، مادھو، وشنیستی، اداین، جے انت، وجنا، بھیکشو، اور رگھوناتھ وغیرہ۔ لیکن یہی وہ زمانہ ہے جس سے ہندو فلسفہ کا تنزل شروع ہوا۔ کیونکہ مصنفین قدیم نے اپنے اپنے ادبِ جبل خیالات سے دنیا کو متفتح کیا۔ لیکن اس دور میں سب سے زیادہ کام صرف گذشتہ باتوں کی شرح تھا۔ اگرچہ ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ بعض شارحین نے اپنی تصانیف میں محض کو رائے تقلید ہی پر قناعت نہیں کی۔ لیکن پھر بھی ایسی مثالیں کم ملتی ہیں۔ زیادہ تر اس دور کا انصافاً تقلید پر ہے۔ اور جب تقلید کا آغاز ہوتا تو تنزل ایک لازمی نتیجہ ہے۔ چنانچہ بجائے اصل فلسفہٴ مباحث کے اس دور میں صرف ظاہری آرائش کی فکر و منگیر مٹی۔ بجائے فلسفیانہ معانی پر غور کرنے کے محض لفظوں اور اصطلاحوں کے جھگڑے اور مونہ گانیاں نظر آتی ہیں۔

دورِ اول: یعنی ویدوں کا زمانہ

وید ہندوستان کی مذہبی کتابیں ہیں۔ اور یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ ویدوں سے پرانی کوئی کتاب آج دنیا کے صفحہ پر موجود نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ویدوں

مکمل حالت میں جس میں وہ ریشیون پر اترے تھے، موجود نہیں۔ ویدوں کی تعداد صرف چار ہے۔
 رگ وید، سام وید، یجر وید اور اتھرو وید پہلے تین وید زبان اور رخصون کے لحاظ سے ایک جیسے
 ہیں صرف اتھرو وید ان سب سے مختلف ہے۔

رگ وید ان سب ویدوں میں سے فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ جب
 آریہ ہندوستان میں وارد ہوئے تو انھیں مختلف قسم کے مذہبی گروہوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔
 جن کا طریقہ عبادت اور طریقہ زندگی بالکل مختلف تھا۔ اس لیے انھیں خوف پیدا ہوا کہ وہ تمام
 منتر جو ان میں زمانہ قدیم سے رائج تھے ضائع نہ ہو جائیں۔ انہی منتروں کے مجموعہ کا نام رگ وید
 ہے۔ یہ اس زمانہ کی یادگار ہے جب آریہ الہی ہندوستان میں آئے ہی تھے۔ اور صرف پنجاب
 کے میدانوں تک ہی محدود تھے۔

سام وید درحقیقت رگ وید کے منتروں کو مختلف پیرایوں سے اکٹھا کر کے بنایا گیا ہے۔
 اور اسی طرح یجر وید۔ منتروں کے یہ دونوں مختلف مجموعے صرف اس لیے تیار کیے گئے تھے تاکہ
 قربانی (دیگیہ) کے موقع پر ان کا دور و آسانی ہو سکے۔ ان کا زمانہ تصنیف رگ وید کے بعد کا ہے۔
 جب آریہ پنجاب کی وادی سے نکل کر مشرق کی طرف دریائے گنگا کی وادی میں جا پہنچے۔

اتھرو وید رگ وید کی طرح ایک علاحدہ حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن مذہبی نقطہ نگاہ سے اس
 کی وقت سے تینوں ویدوں سے کم ہے۔ کیونکہ مدت تک اس کو وید تسلیم ہی نہیں کیا گیا تھا۔ اور
 نہ اسی لیے اسے معتبر مانا جاتا تھا۔ اور نہ اس پر کوئی شرح لکھی گئی۔ مگر فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے

رگ وید سے دوسرے درجہ پر ہے۔ اس کی طرز تحریر (STYLE) اور اس کے مضامین
 رگ وید کی طرز تحریر اور مضامین سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ رگ وید کے بہت بعد کے زمانے کی تصنیف
 ہے۔ وہ زمانہ جب آریوں نے محکوم قوموں کو اپنے مذہب و تمدن میں ملانے کے لیے ان کے مذہب
 مذہبی و معاشرتی کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا۔ چنانچہ اتھرو وید جو مذہب پیش کرتا ہے وہ رگ وید
 کے مذہب سے بہت فرق پڑتا ہے۔

ہر ایک جدید پھر تین حصوں پر مشتمل ہے۔

(۱) منتر (۲) برہمن اور (۳) اپنشد

منتروں کے مجموعے کا نام سنتا ہے۔ برہمنوں میں مذہبی احکام اور ادھارم و غناہی کے متعلق بحثیں موجود ہیں۔ اپنشد اور ارنیکا، برہمنوں کے آخری حصوں کا نام ہے۔ جن میں مذہبی مضامین پر بحث ہوتی ہے۔ برہمنوں میں حرف وہ معطل ہیں جن کی پیروی ایک گرجہتی کو لازم ہے لیکن جب بڑھاپے میں لوگ دنیا چھوڑ کر جنگلوں میں چلے جاتے ہیں تو ان کی رہنمائی کیلئے ارنیکا ہیں۔ منتر شاعروں کے دماغ کا نتیجہ ہیں۔ برہمن رشیوں اور پنڈتوں کے دماغ کا۔ اور اپنشد فلاسفہ کے خیالات کا نتیجہ ہیں۔

جیسا کہ ابھی بیان کر دیا گیا ہے کہ فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے صرف رنگ وید اور اقرودہ ہی قابل ذکر ہیں۔ اس لیے صرف انہی کا ذکر اس میں اور مابینہ مضمون میں کیا جائے گا۔

رنگ وید

دنیا میں جتنے علوم ہیں ترقی کے مختلف درجات سے گزر کر آج اپنی موجودہ حالت میں ہم کو نظر آ رہے ہیں۔ مثلاً کیمسٹری (CHEMISTRY) کا پہلا درجہ کیمیا کی تلاش تھی۔ جب لوگ بجائے موجودہ طرز تحقیق کے صرف سنگ پارس کے لیے مختلف اشیاء کو مختلف طریقوں سے تقسیم (ANALYSIS) کیا کرتے تھے۔ موجودہ علم حیئت کی پہلی صورت علم نجوم تھا۔ اسی طرح فلسفہ کے پیشرو علم الاضنام اور مذہب ہیں۔ چنانچہ اسی اصول کے مطابق اگر ہم کو کسی قوم کے فلسفہ پر غور کرنا ہے تو ضروری ہے کہ اس سے پہلے اس کے مذہب پر نگاہ ڈالی جائے۔ مذہب ہی دنیا کی دیگر اشیاء کی طرح ارتقاء کی مختلف منازل سے گزرتا ہے۔ لیکن مذہب کی تحقیق ابتداء (ORIGIN) یا اس کی پہلی منازل دیکھنا ہو تو رنگ وید سے بہتر کوئی کتب دنیا میں موجود نہیں۔ ہومر (HOMER) کی تصانیف میں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر آنے والی کتب میں مذہب کی ترقی کے بعد کی منازل نظر آتی ہیں۔ لیکن صرف ہندوستان

ہی میں مذہب اپنی اولین حالت میں جلوہ افروز ہے۔

جب ہم ان منتروں کا مطالعہ کرتے ہیں تو سب سے پہلے جو چیز نظر آتی ہے وہ ان کی اکثریت پرستی (POLYTHEISM) ہے۔ بے انتہا دیوتاؤں کے نام ہیں جن کی پرستش کی جاتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ہمیں کہیں کہیں ایسے منتر بھی ملتے ہیں جن میں خدائے واحد کی پرستش کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ صرف رگ وید ہی میں ہمیں مذہب کی تین مختلف منازل اور تقاضا نظر آتی ہیں۔ وہ یہ ہیں:

۱۔ اکثریت پرستی (یا پولو تھی ازم) یعنی بہت سے خداؤں کی پرستش

ب۔ وحدانیت (یا مونو تھی ازم) یعنی صرف ایک خدا کی پرستش

ج۔ وحدیت (یا مونو زم) یعنی صرف وجود واحد حقیقی ہے۔

۱) اکثریت پرستی: رگ وید میں بے حد دیوتاؤں کا نام آتا ہے۔ اور پروفیسر رادھاکرشن کے الفاظ میں "انسانی دماغ کی خداگری" کا بہترین نمونہ ہے۔ ذیل میں صرف چند دیوتاؤں کے نام درج کیے جاتے ہیں جن سے معلوم ہو جائے گا کہ ان دیوتاؤں کی سیرت (CHARACTER) کیا ہے۔ اور مذہب جس کو رگ وید نے پیش کیا ہے، کیسا ہے۔

۱۔ ورون دیوتا۔ اس کا مادہ ہے "ور" جس کے معنی ہیں "دھاکنا"۔ یہ آسمان کا دیوتا

ہے۔ ایرانی مہر مزو اور ورون دیوتا دراصل ایک ہی ہیں۔ مگر اس کا دوست ہے۔ اور جب ان دونوں کا نام اکٹھا آتا ہے تو اس سے مراد واد اور دن، نور و ظلمت ہوتی ہے۔ ورون آہستہ آہستہ ترقی کر کے اخلاقی دیوتا دینے لگا۔ وہ دیوتا جو محافظ اخلاق ہے، کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ وہ گنہگاروں کو مبرا دیتا اور تو بگڑنے والوں کو بخش دیتا ہے۔

اگرچہ ستیا رتھ پرکاش درجہ ۲۴۸ میں لکھا ہے کہ ایشور گناہ معاف نہیں کرتا لیکن رگ وید کے ہر اسی منتر میں جو ورون دیوتا سے منسوب ہے، ہم یہی ایک چیز پاتے ہیں گناہوں سے توبہ اور استغفار، ویشنوا و بھگوت فررتے جنہوں نے بھگتی کے اصول پر بہت زور دیا ہے۔

درحقیقت اسی وردن دیوتا کی عبادت کی صدائے بازگشت ہیں۔ جس میں گناہ کا احساس اور خدائے رحیم کی بخشش کی امید داری ہر وقت نمایاں تھی۔

وہ قانونِ اخلاق جس کا وہ محافظ تھا، رتہ کمالات ہے۔ رتہ لغوی معنوں کے لحاظ سے دنیا کا دنیا کا ایک بنیادی اصول ہے۔ اور اخلاطوں کے تصورات (IDEAS) سے مشابہ ہے۔ جس طرح اخلاطوں کے نزدیک دنیا کی ہر شے محسوس یا غیر محسوس، بے حقیقت اور باطل تھی اور اصل حقیقت وہی تصورات تھے، اسی طرح یہ دنیا نے ماویٰ اسی رتہ کا ایک ہر تو کیا مکس ہے جو تمام تبدیلیوں میں یکساں اور ثابت ہے۔ اور چونکہ وہ سب اشیاء کا بنیادی اصول ہے اس لیے ضروری ہوا کہ وہ ان اشیاء پر بعض ماویٰ دنیا سے مقدم ہو۔ لیکن یہی رتہ ترقی کے منازل طے کرتے ہوئے طبیعی قانون کے بجائے خدائے واحد کے ”ارادے“ (WILL) کا منظر اور پھر اخلاق و نیک چلنی کے قانون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ رتہ کے لغوی معنی تھے سورج چاند، ستارے، دن رات، صبح و شام۔ غرض تمام مظاہر طبیعی کی مقررہ مددش ”لیکن بعد میں وہ قانونِ اخلاق تسلیم کیا گیا جس کی پیروی ہر بشر دیوتا کے لیے لازمی تھی۔ چنانچہ اسی لیے وردن دیوتا جو پہلے ایک قانونِ طبیعی کا محافظ تھا بعد میں قانونِ اخلاق رتہ، کا محافظ قرار پایا۔

۲۔ سہیہ، سورج کا دیوتا ہے۔ سورج کی پیش اور روشنی کوئی کم عالمگیر نہ تھی کہ آدمی قدیم الایام میں اس سے مرعوب نہ ہوتا۔ چنانچہ وہ مرعوب ہوا اور سورج کی پرستش یونانی اور ایرانی ہر دو مذاہب کا لازمہ قرار پائی۔ سورج کی طرف بہت سی مافوق الادراک قوتیں منسوب کی گئیں۔ وہ دنیا کا نگہبان ہے۔ وہی لوگوں کو کام کے لیے بیدار کرتا ہے۔ اندھیرا دور کر کے روشنی پیدا کرتا ہے۔ اور انہی بے مثل قوتوں کی وجہ سے اسے دنیا کا خالق اور منتظم قرار دیا گیا۔

۳۔ ویشنو: یہ تین کردل کا خدا ہے۔ زمین، آسمان اور مدار طے کو گھیرے ہوئے ہے لگ وید میں ویشنو کا رتبہ اگرچہ بہت معمولی ہے لیکن اس کا مستقبل بہت شاندار معلوم ہوتا ہے۔

دیشنمت کی ابتداء عجی رنگ وید ہی سے شروع ہوتی ہے۔ جہاں دیشنو کو بہت سریر (یعنی جسم عظیم کا مالک) کے نام سے پکارا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تمام روئے زمین کو تین بار صرف مصیبت زدہ آدمیوں کی مدد کے لیے طے کیا تھا۔

۴۔ اوتی، اس کے لغوی معنی لائحہ دو ہیں۔ اور یہ اس لائحہ دو ہستی کا نام ہے جو ہم کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اوتی آسمان ہے، ماں ہے، باپ ہے، اور بیٹا ہے۔ اوتی ہی تمام دیوتاؤں کا مبداء ہے اور اوتی ہی وہ ہے جو پیدا ہو چکا ہے اور آئندہ پیدا ہو گا۔ اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اوتی دیوتا دراصل سانکھیہ مذہب کی پراکرتی کا پیشرو ہے۔ یعنی جو مفہوم سانکھیہ میں پراکرتی ادا کرتی ہے وہی مفہوم اس دیوتا سے مراد ہے۔ ۵۔ اگنی، اگنی آگ کا دیوتا ہے۔ اور اندر دیوتا سے صرف دوسرے درجہ پر۔ اس کے نام تعزیناً ۲ منتر منسوب ہیں۔ اس کی حیثی شکل بہت خوفناک دکھائی گئی ہے۔ اس کے دانت بہت تیز اور کاٹنے والے ہیں۔ کلڑی یا گلی اس کی خوراک ہے۔ جب وہ حملہ کرتا ہے تو اس کا راستہ سیاہ ہوتا ہے۔ اور اس کی آواز بجلی کی طرح کڑکتی ہے۔

آگ نہ صرف زمین پر ہوتی ہے۔ بلکہ سورج، صبح اور بجلی کی شکل میں آسمان پر بھی ہوتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے وہ دیوتا اور آدمیوں کے درمیان ایک واسطہ یا وسیلہ ہو جاتا ہے جس کی مدد سے اندر دیوتا اور دونوں دیوتا وغیرہ کو مدد کے لیے پکارا جاتا ہے۔

۶۔ اندر بجلی کی کرلک کا دیوتا ہے اور چونکہ تمام مظاہر طبیعی میں سے یہ زیادہ دہشت گرد ہے اس لیے اس کا دیوتا اندر بھی بڑا زبردست ہے۔ آگ ان منتروں کا بنور مطالعہ کیا جائے جو آگ وید میں اس کے نام کی طرف منسوب ہیں تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کی سرور و عزت کا دوسرے دیوتاؤں سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ اس کی طبیعت پیدا نش تو ظاہر ہے وہ دریاؤں اور بادلوں سے پیدا ہوا ہے۔ وہ بجلی کی کرلک کا آقا اور ظلمت کو شکست دینے والا ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ وہ اس منزلی طبیعت سے ترقی کر کے روحانیت کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتا ہے اور

عالم اور مخلوق کا خدا تسلیم کیا جاتا ہے۔ وہ مسیح اور عظیم ہے۔ چونکہ اس زمانہ میں آریہ ہندوستان کے قدیم باشندوں کے ساتھ جنگ و جدال میں مشغول تھے اس لیے اندر ان کا جنگی دیوتا قرار پایا۔ اور چونکہ ورون دیوتا جس کی سیرت کا بہترین حصہ صلح جوئی، عظیم طبیعت، اور شامانہ سکون تھا اس لیے اندر نے اس کی جگہ پر بھی قبضہ پایا۔

اس مختصر سی روداد سے صاف ظاہر ہے کہ یہ تمام دیوتا کیا تھے۔ وہ محض مظاہر طبیعی اور قوائے طبیعیہ کا مجسمہ تھے۔ آدمی اپنی حیوانی حالت سے گذر کر جب انسانی حالت میں داخل ہوا تو اس نے اپنے ارد گرد مختلف قوائے طبیعیہ کو دیکھا جن پر اس کی زندگی کا انحصار تھا۔ زمین، آسمان، ہوا، بارش، لکڑا، وغیرہ ان کی طرف نہ صرف اس نے انسانی قوت اور آدمی منسوب کی، بلکہ اس سے نفس انسانی یا خودی، انسانی خواہشات اور کمزوریاں بھی منسوب کیں۔ اس کے بعد انھی مجسم قوائے طبیعیہ کو اخلاقی قانون کا محافظ بنھا گیا۔ چنانچہ یہ تمام دیوتا دو مختلف قسم کے اجزاء سے مرکب تھے، (۱) طبیعی اور (۲) اخلاقی۔ مگر مذہب بہتر وجہ جس میں اخلاقی عنصر طبیعی عنصر پر غالب ہو۔ اگر اس معیار پر رگ وید کے مذہب کو جانچا جائے تو صاف ظاہر ہو گا کہ وہ اتنا بلند رتبہ نہیں کیونکہ رگ وید کے دیوتا اگر ایک طرف اخلاق کے نگہبان تھے تو دوسری طرف بہت زیادہ عنصر نہ صرف قوائے ماورائے انسانی کا بلکہ خود پرستی کا عنصر بھی ان میں موجود تھا۔ اسی نقص کی وجہ سے ویدوں کا پرانہ طریقہ عبادت مقبول نہ ہو سکا۔

ب۔ وحدانیت

جیسے یونان میں زیموفانیس (ZEMOPHNEIS) نے یونانیوں کے بے شمار دیوتاؤں کے بجائے خداے واحد کا مفہوم اول اول پیش کیا اور جس سے یونانی فلسفہ کے پلے حقیقی مذہب (ELATICISM) کا آغاز ہوا۔ اسی طرح ہندوستان میں بے شمار دیوتاؤں کے چوتے ہوئے لوگوں کے دل میں وحدانیت کی طرف رغبت پیدا ہوئی۔ اور یہی وہ حقیقت فلسفہ کے آغاز کا پہلا نشان ہے۔ اگر قدرت کے بے شمار مظاہر کے لیے بے شمار

دیوتاؤں کی ضرورت تھی تو قانونِ غفلت کی وحدت (UNITY) اور تکرار (REPEITION) اس کی متعلق تھی کہ خدا صرف ایک ہو جو سب پر مکران ہو۔ چنانچہ درونِ دیوتا کی پرستش درحقیقت اسی مقصد کی طرف ایک قدم تھا۔ مختلف صفاتِ اخلاقی و روحانی مثلاً عدل، رحم اور نیکی وغیرہ اس کی طرف منسوب کیے گئے لیکن خالص وحدانیت اور اکثریت پرستی دیکھو تو ازم کے دو حصے ایک منزل اور بھی ہے جو ہمیں رگ دید کے منتروں میں نظر آتی ہے۔ اس منزل کا نام میکس میو نے ہیمنو تھی ازم (HENO THEISM) رکھا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ لوگ باری باری صرف اس ایک دیوتا کی پرستش کرتے جس کی اس وقت ضرورت ہوتی۔ اور باقی دیوتا بالکل فراموش کر دیے جاتے۔ چنانچہ جب بارش کی ضرورت ہوتی تو اس وقت صرف بارش کے دیوتا کی پرستش ہوتی تھی۔ لیکن اگر کچھ دیر بعد دھوپ کی ضرورت ہوتی تو اس وقت صرف سورج کے دیوتا کی واحد پرستش کی جاتی۔ غرض کہ کبھی درونِ دیوتا سب سے بڑا درجہ حاصل کر لیتا۔ کبھی اندر اور کبھی اگلی۔ اس طرح عمل کو اگر یہ ہم خالص وحدانیت نہیں کہہ سکتے لیکن بولی تھی ازم یعنی اکثریت پرستی بھی نہیں کہا جاسکتا۔

ہیمنو تھی ازم کے بعد اصلی وحدانیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس زمانے میں رشتہ اس دنیا کی وحدت واحد یعنی خالق واحد کی تلاش میں سرگرداں تھے جو قدیم داری ہو۔ یہ مقصد حاصل کرنے کے لیے صرف ایک راستہ کھلا تھا یعنی تمام دیگر دیوتاؤں کو صرف ایک بڑے دیوتا کی قیادت میں پیش کیا جائے اور وہ تمام دیوتا اس کی طرف سے مختلف کاموں پر مامور ہوں۔ چنانچہ اس طرح ان کا مقصد بھی حل ہو گیا اور گذشتہ روایتیں بھی محفوظ رہ گئیں۔

وہ خالق واحد جس کی تلاش کا ذوق کئی ایک منتروں سے ظاہر ہوتا ہے آخر کار پر جاتی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ برہمنوں میں مختلف مواقع پر کئی منتروں کے ورد کی فرمائش کی گئی ہے اور یہ منتر ان برہمنوں کے مطابق وہ تھے جو پر جاتی نے دنیا کو پیدا کرنے کے وقت استعمال کیے تھے اور یہ تمام منتر عام طور پر اس طرح شروع ہوتے ہیں :

”ابتداء میں صرف پرہیزگاری تھا۔۔۔۔۔ وغیرہ“

۴۰۔ وحدیت (MONISM)

جب ہم خود کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اکثریت پرستی (یعنی پولی تھی ازم) کا سبب انسانی فطرت مستفسرانہ تھی جو ہر شے اور ہر مظهر قدرت کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے تھی۔ مائت کو سورج کہاں جاتا ہے۔ دن کو ستارے کہاں ہوتے ہیں؟ سورج گرہیوں میں پڑتا ہے؟ کہاں سے آتا ہے اور کہاں جاتا ہے؟ یہی وہ سوالات تھے جو اکثریت پرستی کا باعث ہوئے اور ان سوالات کے جواب دینے میں لوگوں نے مختلف دیوتاؤں کی ہستی پیش کی۔ لیکن یہ انسانی مانع کے ارتقاء کا صرف پہلا دور تھا۔ جب انسان نے اور ترقی کی تو یہ اکثریت پرستی ان کو ان جوابات سے مطمئن نہ کر سکی۔ اب سوال یہ پیدا ہوا کہ ان تمام دیوتاؤں میں سے سب سے بڑا کون ہے؟ یہ زمانہ نہایت مشکوک کا تھا۔ اور پرانے خیالات بدلتے رہے تھے۔ چنانچہ رنگ وید کے بعض بعد کے منتروں میں یہ تبدیلی صاف طور پر نمایاں ہے۔ ایک منتر میں شاعر صمدی بھی کا ذکر بنی کر کی دیوتا کا نام لیے ہوئے کرتا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی قانون کی حفاظت اب ان کے سپرد نہیں رہی۔ ایک دوسرے منتر میں جو ائمہ کے نام منسوب ہے شاعر کہتا ہے:

”وہ خطرناک دیوتا جس کی ہستی کے متعلق لوگوں کو شک ہے اور پوچھتے ہیں کہ وہ کہاں ہے؟ نہیں بلکہ واضح لفظوں میں اس کی ہستی سے انکار کرتے ہیں! وہی ان کو تباہ کرے گا۔“

ایسے مشکوک کئی بگ منتروں میں ملتے ہیں۔ اور بعض جگہ تو سارے کے سارے منتر میں دیوتاؤں اور ان کی پرستش کرنے والوں کا تھراڑا لگایا ہے۔

غرضیکہ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ دیوتاؤں کا رعب و وہبہ زائل ہو رہا تھا حتیٰ کہ اپنشدوں کے زمانہ میں تو یہ دیوتا بالکل غائب ہی ہو گئے۔ یہاں تک کہ دوسرے دور (یعنی دورِ وید و سمانیت) کے خالق حاضر کی ہستی بھی مشکوک ہو گئی۔ خدا کو انسانی شکل اور انسانی صفات (ANTHROPOMORPHIC)

میں جیسی کرنا بھی اس وحدہ کے فلسفیانہ دامن کے لیے ناقص تھا خواہ خدا کا تصور ایک جتنی کی طرح ظالم انسان کا سا ہو۔ یا مہذب لوگوں کی طرح جن کے نزدیک خدا مہربانی اور انصاف کرنے والا اور ساری روئے زمین کا خالق و محافظ ہے۔ یہ ہر دو تصور انسانی (ANTHROPOMORPHIC) ہیں اور اس لیے فلسفہ کے معیار کی رو سے ناقص۔ اس لیے اس دور میں کائنات و وحدانیت کے وحدیت نے ترقی پزیری۔

اس نظریہ کی پیروی میں انہوں نے اس ماحولی مرکز کی کو لفظ "ست" سے پکارا تا کہ اس سے ذکر و انش کا امتیاز بھی اٹھ جائے۔ انہیں یقین کامل تھا کہ حقیقت (REALITY) موجود ہے تمام دیوتا گئی، اندر، اور وردن وغیرہ اسی حقیقت کا پرتو ہیں۔ وہ حقیقت "واحد ہے کثیر نہیں۔ اور جہانی خصوصیات و قیود سے بالاتر ہے۔ میکس میو لکھتا ہے،

"جس زمانہ میں رگ وید سمجھا کھٹا کیے گئے۔ اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ وہ کون سا زمانہ تھا لیکن اس زمانہ سے بھی بہت پہلے یہ رائے قائم ہو چکی تھی کہ خدا صرف ایک ہے جو ذکر و مؤنث اور دیگر ہر قسم کی قیود سے بالاتر ہے۔ اور جب گئی، اندر، اور دیگر ایسے نام لیے جاتے ہیں تو ان سے مراد اس خدا سے ہے جتنی کہ خود پر جا پتی سے بھی یہی خدا مراد ہے۔"

رگ وید کے بعض منسروں میں اس پر م ہر ش (یعنی ایزد و تعلقے) کے لیے جو ضمیر استعمال کی گئی ہے وہ کبھی جاندار کی ہوتی ہے اور کبھی بے جان کی۔ اس دو طرز بات سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مصنف دو مختلف نظریوں یعنی مونو تھی ازم (وحدانیت) اور مونو ازم (وحدیت) میں پورے طور پر فیصلہ نہیں کر سکا۔ کبھی اس کا رجحان ایک طرف ہو جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک فلسفی کے نقطہ نگاہ سے اتنا بلند ہے کہ اس کا بیان تقریباً ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم اسے بیان کرنا چاہیں تو یقیناً ہمیں اس کے لیے ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑیں گے جو اس کو اپنے اصل درجہ سے بہت نیچے لے آئیں گے۔ چنانچہ اس کی عبادت کرنے کے لیے ہمیں اس خدا سے ہے مشعل کو ذات و صفات (PERSONALITY) کی قیود میں محدود

کرنا پڑتا ہے۔ جو خود ہم خدائے مطلق کو معبود و خالق بناتے ہیں تو وہ مطلق (ABSOLUTE) کے درجہ سے نگر جاتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں خدا کو ہم خدائے کامل نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ اگر خدا کامل ہے (یعنی مطلق ہے) تو مذہب ناممکن ہے (کیونکہ مذہب کے لیے خدا اور انسان کا تعلق لازمی ہے۔ اور یہ تعلق ہی فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے خدائے مطلق کے لیے ناممکن ہے)۔ اور اگر خدا کامل نہیں یعنی مطلق کے درجہ سے کم ہے تو ایسا خدا کسی مذہب کے لیے درست نہیں ہو سکتا۔ ایک محدود خدا کا مفہوم انسان کے کمزور دماغ کے لیے تسکین بخش نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے آخرت میں خیر (GOOD) کی کامیابی کا یقین آ سکتا ہے۔ خاص اور بلند مذہب کے لیے خدائے مطلق کی ضرورت ہے جو ذات و صفات (AUTHROPOMORPHISM) کی قیود سے بالاتر ہو۔

اسی اختلاف کو ظاہر کرنے کے لیے کبھی جاندار کی ضمیر استعمال کی گئی ہے جس سے وہ خدا مراد ہے جس کی مذہبی لوگ پرستش کرتے ہیں اور کبھی بے جان کی ضمیر استعمال کی گئی ہے جس سے خدائے مطلق مراد ہے جو فلسفہ اور اعلیٰ مذہب کے نزدیک خدا کا مفہوم ہے۔

الغرض رگ وید کے منتروں میں مذہبی خیال کے ارتقاء کی چار مختلف منازل ہیں:

- ۱۔ پہلا زمانہ فطرت پرستی کا تھا جب کہ ہر ایک منظر قدرت کو دیوتا سمجھ کر اس کی پرستش کی جاتی تھی۔

- ۲۔ اس زمانہ میں دیوتا نہ صرف طبیعی قانون کے حامل سمجھے جاتے تھے بلکہ اخلاقی قانون کی حفاظت بھی ان کا فرض سمجھا جانے لگا۔ اس زمانہ کا دیوتا ورون تھا۔

- ۳۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ آریہ اس ملک کے قدیم باشندوں سے برسرِ پیکار تھے۔ اس زمانہ کا دیوتا اندر تھا جس میں نفس پرستی اور خود داری کا مادہ بہت زیادہ نمایاں ہے۔

- ۴۔ دور وحدانیت: اس زمانہ کا مذاہر یا جاتی تھا۔

- ۵۔ دور وحدانیت: اس زمانہ کا مذاہر ہما ہے جو خدا کا بہترین خلقیہ تصور ہے۔

لیکن رگ وید کے منتر میں یہ تمام منازل یکے بعد دیگرے موجود نہیں۔ کئی دفعہ ایک ہی منتر میں یہ پانچوں خیالات موجود ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ جس وقت رگ وید کے منتر جمع کیے گئے تو یہ ساری منازل گزر چکی تھیں اور مختلف آدمی مختلف خیالات کی پردہائی کرتے تھے۔

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنف بشیر احمد ڈار

عہدِ قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کیے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم شانِ عامت تعمیر ہوئی ہے۔ اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق

مصنف پرویز سعید احمد رفیق

قیمت جلد چار روپے۔ غیر جلد تین روپے

طے کویت: سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب سعد، لاہور

حج کی فضیلت و اہمیت

(۲)

بہشتیت مجموعی حج کن کن اسرار و اغنیاء رات کا حامل ہے؟

سب سے پہلے حج کے متعلق سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ دین میں اس کی اہمیت اور مقام کیا ہے؟ پھر اس کے لیے قلب و ذہن میں شوق و عشق کی ایک دنیا بیدار کرنے اور بسانے کا مسکن ہے اس کے بعد عزم و ارادہ میں تحریک پیدا کرنے کا مرحلہ آتا ہے۔ پھر یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ کون کون ملائق ایسے ہیں جو اس راہ میں مانع ہیں اور ان پر قابو پانے اور ان سے رت گاری واصل کرنے کا کیا طریق ہے۔ پھر جب یہ ابتدائی منزلیں طے ہو چکیں تو پھر احرام کا کپڑا خریدا جائے۔ زور راہ کا اہتمام کیا جائے۔ اور یہ دیکھ جائے کہ راہ پر یا سواری کا کیا بندوبست ہو گا۔ اس کے بعد اللہ کا نام لے کر بس چل کھڑا ہونا چاہیے اور بادیہ پٹائی کے لیے طیارہ چو جانا چاہیے۔ پھر جب یہ تمام سامنا ہو تو احرام باندھنا چاہیے۔ اور قبیلہ کا التزام کرنا چاہیے۔ پھر اس مرکز شوق یعنی مکہ مکرمہ میں پہنچ کر ان تمام افعال کو پورا کرنا ضروری ہے جو کتب حدیث و فقہ میں مذکور ہیں۔ یہ سب امور حج کے لوازم ہیں اور ان میں ایک ایک ایسا ہے کہ اس میں تذکرہ و عبرت کے نشان ہیں۔ تنبیہ و اشارہ کے علامت ہیں۔ شرط یہ ہے کہ طبیعت نصیحت پذیر رہے۔ ارادہ صادق اور مخلص ہو۔ اور ذمہ داری و فطانت سے ہر وہ افرط و غلطیوں میں اس مختصر سی تمہید کے بعد اس کے اسرار کے بارے میں کچھ اصول اور بنیادی چیزوں کا ذکر کرتے ہیں کہ ان کی اہمیت اگر ذہن پر قریب ہو گا تو بقیہ تمام اسرار و رموز کا سمجھ لینا کچھ بھی مشکل نہیں ہو گا۔

وصول الی اللہ کی اہمیت

اب اس سلسلہ کی بنیادی چیز ج کے مقام و موقف کی وضاحت ہے۔ اور اس وضاحت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس حقیقت کو ذہن نشین کر لیا جائے کہ ہماری بیماری دینی جہد و جد اور ننگ و تاز کا مقصد وصول الی اللہ ہے۔ پھر جب یہ حقیقت اچھی طرح ذہن میں آجائے تو وصول الی اللہ کے اس طریق کا سراخ لگانا چاہیے جس پر چل کر ہر دور میں اختیار و صلہ کامیابی و کامرانی کی نعمتوں سے مالا مال ہوتے۔ جب اس نقطہ نگاہ سے حقیقت ادیان کا کھوج لگایا جائے گا تو یہ بات نکھر کر سامنے آجائے گی کہ یہ نعمت بجز شہادت و خواہشات نفسانی سے کنہ راہ کش ہونے کے حاصل ہونے والی نہیں۔ جس کا دوسرے نغظوں میں یہ مطلب ہے کہ جب تک کوئی شخص تکلفات سے ہٹ کر ضروریات پر قناعت اختیار نہیں کرتا اور اپنی تمام حرکات و سکنات کا رخ اللہ کی طرف نہیں پھیر دیتا۔ اس وقت تک اس رتبہ بلند پر فائز نہیں ہو سکتا۔

یہی وہ نکتہ تھا کہ جس کی طرف گذشتہ امتوں کا ذہن منتقل ہوا اور انہوں نے وصول الی اللہ کی خاطر دنیا کے اسباب و وسائل کو یکسر چھوڑ دیا۔ اور پہاڑوں اور جنگلوں کی راہ لی۔ اور مخلوق سے اگرچہ بیزار ہوئے مگر خالق سے انس و محبت کے رشتوں کو استوار کر کے رہے۔ یہی وہ عابد و زاہد ہیں کہ قرآن نے جن کی تعریف فرمائی ہے:

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَتُوا عَنِ الدُّنْيَا وَرَغَبُوا فِي الْآخِرَةِ
وَلَا يَسْتَكْبِرُونَ

ہر اس لیے کہ ان میں عالم ہی میں اور شراخ بھی اور وہ بکمر نہیں کرتے۔

ان لوگوں نے آخرت کی راہ میں بڑے بڑے مجاہدے کیے۔ شقیں جہلیں بعد اللہ کی محبت میں نفس کی ہر ہر لذت کو چھوڑا۔ اور تکلف و آسائش کی ہر ہر صودت سے انحراف کیا۔

ہر ایک و ہر ایسا آیا کہ اعلا میں و تجرد کے یہ جذبات سرور پڑ گئے۔ خشوع و خضوع کا یہ طریق انہماک و محبت کھو بیٹھا۔ اور اللہ کی مخلوق اس کی ذمت ستودہ صفات کی طرف رجوع ہونے کے بجائے شہوات و خواہشات پر ٹوٹ پڑی۔ اس وقت شاہن ربوبیت نے اصلاح و ہدایت کے

یہ آں حضرت کو مبعوث فرمایا۔

اسلام میں رہبانیت کا بہترین بدلہ حج و جہاد ہے

تمام انبیاء کا مقصد اصلاح و ہدایت تھا اور آپ کے سامنے بھی جو نکرہ بھی نصب العین تھا کہ خلق اللہ کو از سر نو طریق آخرت پر گامزن ہونے کی دعوت دی جائے اور انبیاء و رسل کے سنن کو تازہ کیا جائے۔ غرض اس کے لیے آپ نے اسلام کے نام سے ایک لائحہ عمل پیش کیا جس سے یہ نصب العین اچھی طرح پورا ہو سکتا تھا۔ لیکن کیا یہ لائحہ عمل پہلوں کی طرح رہبانیت کے لیے ہوئے تھا؟ نہیں یہ مجاہدہ و عمل کی ایک دوسری ہی صورت تھی جو ترک دنیا سے بہت مختلف تھی۔ چنانچہ آپ سے پرچا گیا کہ کیا آپ کے دین میں سفر و باویہ پیائی کی اجازت ہے اور آپ دنیا سے علاحدگی کو جائز سمجھتے ہیں تو آپ نے فرمایا:

ابذلنا الله بها الجهاد والتكفير
الله نے رہبانیت کے بدلے میں جہاد و حج کی نعمتوں
سے شرف فرمایا ہے

سیاحت و جنگوں میں کھونا پھرنا جو رہبانیت کا ایک ضروری جز ہے اس کے بارے میں
ارشاد فرمایا:

هُمَ الصَّامِعُونَ - میری امت کے سیاح وادہ رکھنے والے ہیں۔
گویا اللہ تعالیٰ نے کمال نربانی سے امت کو رہبانیت کے خداوند سے پکایا ہے اور اس کے
عوض وہی اجر، وہی ثواب اور وہی اخلاص و یکسوئی اور وہی ایثار حج کے ساتھ وابستہ کر دیا بیت
عقین کو اپنی ذات پر دلائل گمنان ٹھہرایا۔ اور اپنے بندوں کو حکم دیا کہ اس کو اپنا مقصد اور منزل سمجھیں۔
اور شوق و ذوق سے دور و دراز کا سفر طے کر کے اور سفر کی صعوبتیں جھیل کر پہنچیں اور اس کی نیات
و طواف سے بہرہ مند ہوں۔ پھر اس کے تمام گروہ پیش کو حرام قرار دیا۔ اور شکار وغیرہ کی ممانعت
کی۔ اور حاضری کے لیے اسی طرح کی وضع و کیفیت اور ادب و احترام متعین کیا جزاؤں میں بڑے
بڑے بادشاہوں کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ تاکہ دل میں اس کی جہالت و قدر اور عظمت کا نقش بیٹھے۔

ادان میں اپنی عاجزی، انکسار اور عبودیت کا احساس نشہ و ناپائے۔

کعبہ پر بیت اللہ کا اطلاق بطور رمز و اشارہ کے ہے

بیت اللہ کی عظمت و اہمیت پر غور کرتے وقت اس کے متعلق نکتہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ رمز و اشارہ

کے طور پر یہ مقصود و نصب العین ہے تاکہ شوق و دار قتلگی کی کیفیات کو اس کی درجہ سے ابھارا جائے۔

لیکن اس سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ ذات خداوندی کو کوئی چار دیواری گھیر سکتی ہے

یا کوئی شے اس کی صمدیت کا احاطہ کر سکتی ہے۔ اعمال حج میں اصل شے اپنی عبودیت و غلامی کا

غیر مشروط طور پر اعلان ہے۔ یہی سبب ہے کہ ان میں کی بعض چیزیں ایسی ہیں جو بظاہر عقل و فکر

کی گرفت میں آنے والی نہیں۔ یہی نہیں نفس و قلب کو ان سے کسی طرح کی مرافقت اور دلچسپی پیدا

نہیں ہو سکتی۔ صفا و مودہ کے درمیان سعی یا رمی کا ایسی رسمیات اسی قبیل سے ہیں۔ ان کی تہ میں

بحر اطاعت و فرمانبرداری اور بحر عبودیت و غلامی کے اقرا و اعتراف کے اور کوئی حقیقت

مضمر نہیں۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیجیے کہ دوسری تمام عبادات ایسی ہیں کہ ان میں نفس و روح

کی دلچسپی کا اچھا نا صاف مسلمان موجود ہے۔ مثال کے طور پر روزہ کو لیجیے اس میں اگرچہ ایک گونہ کفرت

پائی جاتی ہے۔ لیکن تسکین کا یہ عظیم پہلو بھی تو موجود ہے کہ اس سے شہوات کا زور ٹوٹتا ہے۔ یہ کوئی حاصل

ہوتی ہے اور نفس انسانی خواہشات و جذبات کی سطح سے اونچا اٹھتا اور ملکیت سے ہٹکارا ہوتا

ہے۔ اسی طرح نماز کو دیکھیے کہ اس میں رکوع و سجود کی کیفیتیں کس درجہ پُر سخی ہیں۔ ان سے تواضع

کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی عظمت و اجلال کا تصور ابھرتا ہے۔ ظاہر ہے یہ

تمام کیفیتیں ایسی ہیں کہ دل و دماغ ان سے مانوس ہے۔ بخلاف صفا و مودہ کے دوڑنے کے اور

عزات کو لکڑیاں مارنے کے کہ ان میں نفس و قلب کے لیے دلچسپی کا بظاہر کوئی مسلمان نہیں۔

رسمیات حج کا فلسفہ

عبادت کی یہ نوعیت جو عقل و دانش کی گرفت میں نہ آ سکے اس لیے اسلام نے فردی ٹھہرائی

ہمکنان میں اطاعت محض کا تصور پیدا کیا جائے اور اسے بتایا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے اتباع

و فرما کر داری میں ایک مقام ایسا تھا جہاں عقل و ادراک کی رہنمائی سے درست کش ہونا پڑتا ہے اور ایک کام صرف اس لیے انجام دینا پڑتا ہے کہ پروردگار کو پسند ہے۔ مقصد یہ ہے کہ انسان میں اللہ کی غلامی، اس کی بندگی اور اطاعت کے جذبات اس وجہ نمایاں ہوں کہ وہ اس کی پکار اور دعوت پر طبیعت و نفس کے رجحان کو نہ دیکھے۔ نہ عقل و ضم کے اشارات کا انتظار کرے بلکہ خود اس دعوت، اس امتحان اور اس آزمائش میں اتنی لذت پائے اور اتنی معقولیت و وزن محسوس کرے کہ عقل و خرد کی تائیدات کی ضرورت ہی نہ رہے۔ اور مردائے الہی کان میں پڑے اور اور یہ بندہ مطیع لبیک کہہ کر اطاعت پر کمر بستہ نظر آئے۔ یہ اس لیے کہ اگر اطاعت و انقیاد کا یہ مقام بلند حاصل نہ ہوا اور انسان عقل و بصیرت کی رہنمائیوں کا اسی طرح دست نگر ہا اور نفس و طبیعت نے اسی آواز پر کان دھرا، اور اسی دعوت کو قبول کیا تو پھر کمال عبودیت کا وہ مرتبہ تو حاصل نہ ہو سکا جہاں اطاعت محض اطاعت کی خاطر اور بندگی صرف بندگی کے لیے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ شرف مناسک حج کو بخشا ہے کہ اس کے ذریعہ اطاعت کے اس تصور کی تکمیل ہر پائے جس میں عقل و فکر کی مجبوریوں کو کوئی دخل نہیں اور جو اللہ کے احکام کو بھائے خود اتنا موثر اور اس وجہ لائق توجہ قرار دیتا ہے کہ سوائے ماننے اور عمل کرنے کے چاروں چیزیں مزید براں اسلام نے رسوم حج اور مناسک حج کے سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ داعیات عقل سے اس بے گانگی کو اس لیے بھی رد رکھا کہ انسانی اعمال کی سطح کو بمواسے نفس کی سطح سے اونچا رکھا جاسکے۔ اور اللہ کے بندوں میں یہ احساس پیدا کیا جائے کہ ان کی باگ اور ان کی زمام دہی کے ہاتھ میں ہے عقل و خرد اور عجز و خواہش کے ہاتھ میں نہیں۔ تاکہ ان کی روزمرہ کی زندگی اسی اصول پر چلے اور اسی سانچے میں ڈھلے۔

داعیات شوق کے تقاضے

یہ تو ہوا مناسک حج کے بارے میں عمومی نقطہ نظر جس سے کہ اس کی اہمیت و مقام کی وضاحت ہوتی ہے۔ اس کے بعد شوق کا مرتبہ ہے یعنی جب یہ فلسفہ ذہن کے ہر برگوشہ پر امتیاز حاصل کرے

تو اب واعیات شوق کو اکسا نا چاہیے اور یہ فرض کرنا چاہیے کہ پھر کی یہ چار دیواری مالک الملک کا
 گھر ہے اور جو اس کے لیے دود و راز کی مسافتیں طے کر کے آتا ہے۔ مال کو خرچ کرتا ہے۔ اور
 جان کو جو کھوں میں ڈالتا ہے اس دنیا میں وہ گویا تائے الٰہی کا متقی ہے۔ پھر جس درجہ اس دنیا میں یہ
 حیا کی قلب و ذہن پر قابو پا لے گا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنے اور اسے دیکھنے کا جذبہ
 بڑھے گا اسی نسبت سے دارالجزائر میں اللہ تعالیٰ کے دیدار سے بہرہ مند ہو گا۔ یوں اس کی رحمتیں
 یہاں بھی بے تاب ہیں اور یہاں بھی جلوہ فرمائی سے کسی طرح سے دریغ نہیں۔ مگر انکس کہاں ہیں جو
 دیکھ سکیں اور اس کے جمال جہاں سوز کی تاب لاسکیں۔

دیکھنے کا یارا اور دید کی صلاحیتیں تو صرف اس وقت پیدا ہوں گی جب سرمر شوق آنکھوں
 کو بولا بختے گا۔ اور اس گھر کی زیارت اور لقاء سے دل سرد حاصل کرے گا۔ حج بیت الحرام
 تو اس کی ذات اور اس کی محبت سے ایک گونہ تعلق کا نام ہے اور عاشق صادق جب اس
 تعلق میں پختہ ہو گا اور بایں شوق اور بایں داعیہ اس کا طواف کرے گا اور بلیک بلیک کی صدائیں
 بلند کرے گا اور یہ سمجھے گا کہ دیدار محبوب کے گرد گھوم رہا ہے اور اس کی گلی کوچے کی سیر میں حیران و
 سرگرداں ہے تو یہ نسبت شوق دار آخرت میں اس کی رہنما ہوگی۔ اور حسب وعدہ یہ دیدار و لقاء
 سے سر فرزند ہو کر رہے گا۔

شوق کے بعد عزم

جب شوق کا یہ مرحلہ طے ہو جائے اور دل و دماغ اس کی خیمہ انگیزیوں سے معطر ہو جائے
 تو اس کے بعد پھر عزم اور اس کے تقاضوں کا درجہ ہے۔ مگر یہ عزم کیا ہے؟ یہ نام ہے تجدید
 اخلاص کا۔ یعنی اس داعیہ کا کہ ایک حاجی بیت اللہ کے مقصد و ارادہ سے نکلے اور اہل و عیال
 اور وطن کی مفارقت برداشت کرے۔ تو یہ سمجھے کہ اس کے سامنے ایک عظیم مقصد ہے اور
 اس عظیم مقصد کو کسی قیمت پر بھی یہ یاد شہرت کی آلائشوں سے وادار نہیں ہونے دے گا۔ کیونکہ
 اس سے بڑھ کر اور کیا برائی ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص گھر سے تو بظاہر اس نیت سے روانہ ہو

کہ کعبہ تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ اس کی حرمت و احترام کو قائم رکھنا ہے۔ اہل اس کی زیارت سے دیدہ و دل کی ٹھنڈک کا سامان بننا کرنا ہے مگر بباطل مقصد کوئی دوسری ہی شے ہو۔ حج کے معاملہ میں یہ ریاکاری اس کے سارے اجر کو برباد کر دینے کے لیے کافی ہے۔ اس لیے اس سے احتراز ضروری ہے۔

قطع ملائق کی منزل اور زادراہ کی نوعیت

آخر میں قطع ملائق کی ذہن آتی ہے۔ اور قطع ملائق کی یہ معنی ہیں کہ انسان تمام واجب اللہ چیزوں کی طرف سے کیسے ہو جائے اور جو جس کو دینا ہے دیدے۔ اور جو لوٹنا ہے لوٹا دے اور ہر مصیبت سے تائب ہو کر حج بیت اللہ کا قصد کرے۔ کیونکہ اگر کوئی واجب اللہ شے ادا نہ ہوئی یا ہر برائی سطح دل سے نہ مٹئی اور شوق مصیبت کا وہی عالم رہا تو بیکار نہ والا بیکار کر کے گا۔ غلام! تو ملک الملک کے دربار میں حاضری دینے کی غرض سے پابرجا ہے۔ اور اپنے احوال و ثواب کی ساری پونجی بیس منافع کر دینے پر تلا بیٹھا ہے۔ کیا دل کی اس کیفیت پر تمہیں خرم نہ آئے گی۔ کہ اس حال میں اس کے حضور اپنے کو پیش کر دے کہ دل نے ابھی ملائق سے دستکاری حاصل نہیں کی بلکہ گنہوں سے رغبت و شوق کے رشتے اسی طرح قائم ہیں۔ اور پیچھے کا خیال بھی بدستور دامنیگر ہے۔ اس صدمت میں حج کی برکات تو کیا حاصل ہوں گی بلکہ اندیشہ یہ ہے کہ کہیں علاوہ مالی نقصان اور جسمانی حکم لکھنے کے دربار خداوندی سے نکال باہر نہ کیے جائیں۔

مکمل قطع ملائق کا یہ مطلب ہے کہ اس سفر کو سفر آخرت سمجھے اور جو مصیبت کرنا ہے کر جائے کیونکہ کون جانتا ہے کہ پھر مر اجمعت وطن کی نعمتیں حاصل ہوں گی یا نہیں۔

یہاں تک جن منازل کا تعلق تھا وہ قلب و ذہن سے تعلق رکھتی ہیں جب یہ سب طے ہو چکیں تو پھر زادراہ کی فکر کرنی چاہیے اور اس میں اس پہلو کا خیال رکھنا نہایت ضروری ہے کہ یہ زادراہ مسرہر ملاطبت و طیب مال پر مشتمل ہو۔ ناجائز اور حرام ذرائع سے حاصل نہ کیا گیا ہو۔ پھر یہاں ایک نکتہ اہم ہے امداد یہ کہ جس طرح اس زادراہ کے سلسلہ میں ایسی ہی چیزیں عموماً منتخب کی جاتی ہیں

جودا سے میں آب و ہوا کی تاثیر سے خواب نہ ہوں اور آخری منزل تک برقرار رہیں۔ ٹھیک اسی طرح سفر آخرت کے لیے بھی ایسے ہی توشہ اور مذاوی حاجت ہے کہ جو احوال قرینک ساتھ دے سکے اور یاد و شہرت کی آئینہ نشوں سے جس میں بگڑی یا خساد کی بو نہ پائی جائے۔

سواری کا اہتمام

داد و راہ کے بعد دراصل سواری کی تلاش ہوگی۔ جب سواری سلسلے آئے تو اللہ کا شکر ادا کرے کہ اس نے یوں سفر کی آسائشوں کا اہتمام فرمایا۔ اور جو ناسات کو اس کے تابع فرمان کر لیا۔ اس مرحلہ پر بھی اسے اس خیال کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ سفر عقل کی طرف ایک قدم ہے یہ اس کی تہید اور لیاری ہے پھر جس طرح سفر جگہ کے لئے ایک معنیوہ اور مناسب سواری کی ضرورت ہے اسی طرح دوز و راز کی اس مسافت کے لئے بھی ایک سواری چاہیئے جس پر اس کا تہازہ اٹھے۔ اور کامیابی اور کامیابی سے اللہ کے دہار میں پہنچا یا جائے مگر حقیقی کی یہ سواری لمحہ دشمن کی سواری نہیں اور گوشت و پوست کی مرکب نہیں۔ بلکہ اعمال و ایمان کی سواری ہے

لہذا ہمیں ہر طرح اطمینان کر لیا چاہیئے کہ اس کے اعمال و ایمان اس معیار اور انداز کے ہیں کہ اللہ کے ہاں اسے مرغ روئی کے ساتھ پہنچا سکے۔ عقل اور اخلاص کا یہ خیال اور تیار ہی ہر منزل اور موڑ پر اس لئے ضروری ہے کہ اس سے ہر شخص کو دو چار ہوتا ہے۔ اور اس سے کسی صورت میں معز نہیں۔ علاوہ ازیں دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ حج کا یہ سفر یا دوسرے سفر تو غرض مرتبہ تک پہنچیں ہی چھو سکتا ہے کوئی شخص۔ بیت اللہ کی زیارت سے مغرب ہوا اور ہو ملتا ہے کہ اونٹ پر سوار ہونے سے پہلے ہی کو حق آخرت کی ذمہ آجائے پھر جب اس مشنوں سفر کے لئے ایک گونا گونا لیاری اور استمہام میں غلو و تعدد ضروری ہے۔ تو اس سفر کے لئے کوئی نقص اور عیب ہی کیوں اہتمام نہ ہو۔

احرام و حاصل کفن ہے

احرام کی پادری خریدے تو کفن کا تصور دیدہ و عبرت کے سامنے لائے۔ اور کچھ اس طرح کا نقشہ آنکھوں کے سامنے گھوم جائے کہ اسے اللہ تعالیٰ سے ملنا ہے۔ اور یہ لباس اسی عاضی کی تیار ہی ہے۔ جس طرح حج کا یہ لباس عام لباس سے مختلف ہے اور یہ وضع صبح و شام کے پہناوے سے الگ اور جدا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ہاں جانے کا بھی اسی نوع کا پہناوا ہے۔ نہ جس کو سیا جاتا ہے اور نہ جو صوفی اور تانگے کا رہن منت ہے۔ شہر سے نکلتے تو یہ سمجھے کہ اس نے بال بچوں کی جو جہانی گوارا کی ہے۔ احباب کو پھوڑا ہے۔ اور گھر اور وطن کو خیر باد کہا ہے۔ اس کی دنیاوی غرض کے لیے نہیں بلکہ محض اس مالک الملک کی خاطر اور یہ یقین رکھے کہ یہ سفر دنیاوی سفروں سے کوئی علائقہ نہیں رکھتا۔ یہ اپنے مقاصد نصیب العین اور مجالس قدر کے اعتبار سے ان سب پر فائق ہے۔ اس راہ کا راہی وہ ہے جس کو پکارا گیا۔ اور اس نے اس پکار کو دل کے کانوں سے سنا جس کے دل میں شوق و محبت کے جذبات کو ابھارا گیا اور وہ ان جذبات کے زیر اثر چل کھڑا ہوا۔ جسے قطع علاقہ پر آمادہ کیا گیا اور وہ اس پر دل و جان سے آمادہ ہو گیا۔ گویا یہ اس پاکباز زمرہ زائرین میں شمار ہوتا ہے جس نے علاقہ سے منہ موڑا اور رب البیت کی دید کے لیے تمام مشغول اور مشکلوں کو برداشت کیا۔ ان جذبات و مقاصد کو لیے ہوئے جب ایک آدمی اپنے شہر سے روانہ ہو تو اسے پر امید رہنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنا چاہیے کہ وہ منزل مقصود تک پہنچا ہی دے گا۔ اس بنا پر نہیں کہ اس کے اعمال اس قابل ہیں کہ ان کا لحاظ کیا جائے یا اس کا یہ جذبہ اس لائق ہے کہ اس کی تکمیل ہونی چاہیے۔ بلکہ محض اس بنا پر کہ اس کا فضل و کرم اس کا مقتضی ہے۔ ہاں اس رضا کے ساتھ ساتھ موت کا ڈر اور ہول بھی دل سے نکال دینا ضروری ہے۔ کہ اس کے لیے کوئی وجہ جو از پائی نہیں باقی۔ کیونکہ موت اس کے سوا اور کیا ہے کہ جس گھر کے قصد سے نکلے ہیں اب اسی کے گھر جا رہے ہیں۔ اور پھر اس کا یہ وعدہ بھی ہے:

میت چنور من بیتہ مهاجر الی اللہ و رسولہ تعزید رکع الموت فذلک مقام الجوارح
اور جو شخص خدا اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کر کے گھر سے نکل جائے پھر اس کو موت
آپڑے تو اس کا ثواب اس کے ذمے ہو چکا۔

سفر حج اور سفر آخرت کی کیفیات میں مماثلت

بادیہ میں قدم دھرے اور اس کے حق و وق صحراؤں کو طے کرے تو اس کی ہولناکیوں کو
سفر آخرت کی ہولناکیوں پر قیاس کرے۔ اور یہ خیال کرے کہ جس طرح یہاں ہر لمحہ پکڑے جائے
اور گرفتار ہو جائے گا اندیشہ ہے اسی طرح آخرت کی پہلی ہی منزل قبر میں نگہ بین کے سوالات
کا اندیشہ ہے۔ پھر جس طرح یہاں درندے اور بچھو اور سانپوں کی کثرت ہے اسی طرح قبر میں
بھی بے شمار وحشرات الارض ایسے ہو سکتے ہیں جو جسم انسانی کو لپٹ جائیں۔ اور ڈسین۔ اسی
طور پر بادیہ کی وحشت کو قبر کی وحشت قرار دے۔ اور یہاں کے ہر خوف و خطر کو
خطرات مستقل میں بدل دینے کی کوشش کرے۔ احرام و تلبیہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان
نے اللہ کی دعوت قبول کر لی ہے اور اس کی پکار سُن لی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں
کہ احرام باندھنے اور لبیک کہہ دینے سے واقعی اس کا دل اللہ کے دربار میں حاضر ہو گیا ہے
اور اس کی اس عاجزی کو قبولیت کی نگاہ سے دیکھا بھی گیا ہے۔ اس لیے جہاں یہ لبیک
لبیک کی دل نواز صدائیں بلند کرے وہاں اپنے کو رجا و خوف کے مین بین محسوس کرے۔
اور اس اندیشہ سے برابر دل کو مشغول ہی رکھے کہ مبادا اس کے جواب میں یہ نہ کہہ دیا جائے
کہ تمہارا یہ تلبیہ جس منظر نہیں۔

سفیان بن عیینہ کی تاثیر پذیری

سفیان بن عیینہ کی روایت ہے کہ علی بن حسین نے حج کا قصد کیا۔ جب احرام باندھا
اور اونٹ پر سوار ہوئے تو چہرہ فق ہو گیا۔ رنگ زرد پڑ گیا۔ اور سارے بدن پر کپکپی طاری
ہو گئی۔ باوجود انتہائی کوشش کے بھی منہ سے لبیک لبیک کے کلمات نہ نکل سکے۔ لوگوں

ہندو چچا آپ تلبیہ کیوں نہیں کہہ رہے تھے۔ فرمایا۔ ڈرتا ہوں کہ مسلمان ایک کے جواب میں
 ایک نہ کہہ دیا جائے۔ اور ایک مرتبہ تو بہت کڑی بات کہہ دی۔ لیکن فوراً غش کا
 گر پڑے۔ روائت میں ہے کہ دورانِ حج میں ان کی برابر یہی کیفیت تھی۔

احمد بن ابی الحدادی کا کہنا ہے کہ اسی قسم کا قصہ ابو سلیمان ادرانی کا بھی منقول ہے۔
 انہوں نے احرام باندھا اور ایک میل تک چلے۔ لیکن تلبیہ نہ کہہ پائے۔ یہاں تک کہ ان پر
 بے ہوشی طاری ہوئی۔ ہوش آیا تو کھٹے لگے۔ اے احمد! ایک مرتبہ حضرت موسیٰ سے اللہ
 تعالیٰ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل کے ظالموں سے کہہ دو کہ میرا کم ہی ذکر کریں۔ اور یہ اُٹھتے
 بیٹھتے محض دیاکاری سے میرا نام نہ لیں۔ کیونکہ میں ان کی حرکتوں سے بہت بیزار ہوں۔ اور
 ان کے مشغلہ ذکر پر انہیں اپنی رحمتوں سے اور دور کر دیتا ہوں۔

احمد ابو شحس ناجائز ذرائع سے حاصل کیے ہوئے مال سے حج کرتا ہے اس کے تلبیہ
 پر اسے یہی جواب ملتا ہے کہ میں تیرے تلبیہ کو قبول کرنے والا نہیں۔ جب تک تو ناجائز مال
 کو حقداروں کو واپس نہ لو ناوے۔

جب حدود مکہ میں داخل ہو تو اس وقت اللہ کا شکر ادا کرے کہ اس نے حرمِ مکہ
 رسائی کی توفیق بخشی۔ پھر جس طرح یہ اس کے گھر میں امن و اطمینان سے پہنچ گیا ہے۔ اسی طرح
 توجہ رکھے کہ آئندہ بھی اس کے عتاب سے محفوظ رہے گا۔ اکثر حالات میں تو اسے پُر امید
 ہی رہنا چاہیے کیونکہ پروردگارِ عالم کا کرمِ نام ہے اور اس کی بخششوں کی کوئی حد و انتہا ہی
 نہیں۔ لیکن اس قربِ مکانی پر اپنے کو اس کا اہلِ محبت ثابت کرنا چاہیے۔ اور کچھ لینا چاہیے کہ
 اگر اس نے اس قرب کے حدود کا خیال نہ کیا۔ اس سے لطف اندوز نہ ہوا۔ اور اس کے
 آداب کو رمی۔ ملاحظہ رکھا تو قربِ ذات کا تحمل کیونکر ہو سکے گا۔

طواف ایک نوع کی نماز ہے

جب بیت اللہ کا سامنا ہو، اور نظریں بیت اللہ کی چار دیواری پر پڑیں تو

دل پر اس کی عظمت کا گہرا نقش ابھر آنا چاہیے اور امید رکھنا چاہیے کہ جس طرح اس کے گھر کی زیارت نصیب ہوئی ہے۔ اسی طرح عرصہ قیامت میں خود اس کی زیارت سے بہرہ مندی ہوگی۔ بیت اللہ کا احترام و اہتمام اسی انداز سے ہونا چاہیے کہ گویا حق الوصی تم اللہ کے سامنے کھڑے ہو۔ اسی دُعا، اسی رعب، اور اسی اخلاص و نیاز مندی کا اظہار ہونا چاہیے کہ جو اس مناسبت پر ضروری ہے۔ سچ کے یہ مبادی اور یہ مناسک ہر نیک سب کے سب احوال آخرت سے حدود و مشابہت رکھتے ہیں اس لیے ہر ہر لمحہ اور موڑ پر آخرت کی کیفیات کو سامنے رکھنا چاہیے۔

طواف ایک نوع کی نماز ہے۔ اس لیے اس میں وہی خوف، رجا، اور تعظیم و محبت ہونا چاہیے جو نماز کی خصوصیات ہیں۔ یہ بیت اللہ کے گرد چکر، یہ اللہ کے گھر کے گرد پھرے۔ دراصل تشبہ ہے ان ملائکہ کے ساتھ جن کے طواف کا مدار و محور عرش الہی ہے۔ اس سے یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ جہانی حرکت ہے۔ اور طواف سے مراد کعبہ کے گرد اگر وہ جس میں جسم کی ایک دوڑ ہے بلکہ یہ روح کا ایک طواف ہے اور قلب و فکر کے پھرے ہیں۔ اس لیے ان کا آغاز بھی ذکر رب سے ہونا چاہیے اور اختتام بھی اس پر ہونا چاہیے۔ بیت اللہ کے بارے میں اس حقیقت کو مدِ نظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ یہ دنیا میں بمنزلہ ایک مثال اور رمز کے ہے۔ اور اس سے مراد ایسا مکرز شوق و عشق ہے جو عالم ملکوت میں ہے۔ اور یہ آنکھیں اسے دیکھنے کی استطاعت نہیں رکھتیں۔ ہاں بعض مرتبہ اہل کشف پر اس کی گرہ کشائی البتہ ہوئی ہے۔ اور وہ سچ کی صحیح روح کو اپنانے کی وجہ سے اس کو دیدار طواف سے ضرور مالا مال ہوئے ہیں۔ ہر مکرز شوق و عشق، وہی بیت معمور ہے جس سے متعلق بعض روایات میں اس انداز کے اشارات ملتے ہیں کہ اس کعبے کے مقابلے میں آسمانوں پر بھی ایک کعبہ ہے۔ جو ملائکہ کا محل طواف ہے۔ اور چونکہ ہر انسان کے بس میں نہیں ہے کہ اس بیت معمور تک رسائی حاصل کر سکے اور اس کے گرد اگر وہ ذکر و شوق کے چکر کاٹ سکے اس لیے اسے صرف اسی چیز کا مکلف ٹھہرایا گیا ہے کہ اس بیت اللہ کا طواف کرے جو اس کے مشابہ ہے۔ اور اسی کی ترجمانی کرتا ہے۔

سیرت میں ہے :

هِيَ تَشْبَهُ بِقَوْمٍ هُوَ مِنْهُمْ جَوْجُنُ لُؤْلُؤٍ كَاتِبَةٍ اُتْقِيَارُكَ تَابَهُ وَهَ اَنْتُمْ فِي شَارِ

ہوتا ہے۔

بیت اللہ اور بیت معمور سے بھی آگے کی ایک منزل

طواف کی ان منزلوں سے آگے کا بھی ایک مقام ہے جو لوگ اس طواف ظاہری کو اس ملکوتی و باطنی طواف کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور اسی کیفیات کو قلب و ذہن پر طاری کر لیتے ہیں۔ اور یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ زمین و آسمان کا کعبہ یا بیت معمور تو محض ایک رمز ہے۔ ہماری قوجہات کا اصلی ہدف براہ راست اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ تو یہ وہ خوش قسمت لوگ ہیں کہ خود کعبہ ان کا طواف کرتا ہے۔ اور ان کے گرد گھومتا ہے۔ جیسا کہ بعض اولیاء اللہ نے اپنے مشاہدات و مراقبات میں محسوس کیا ہے۔

حجر اسود کو بوسہ دینا

استلام یا حجر اسود پر بوسہ دیتے وقت یہ خیال رہنہ چاہیے کہ یہ ایک نوع کی اطاعت ہے۔ جن کا براہ راست تعلق اللہ کی ذات سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سچ کرنے والا اللہ تعالیٰ سے عہد کرتا ہے کہ آئندہ زندگی میں اس سے سرتابی و سرکشی کا ظہور نہیں ہو پائے گا۔ یہی مطلب ہے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا :

الحجر الاسود مین اللہ عز وجل فی الارض یصافح بها خلقہ کما یصافح الرجل اخاً
حجر اسود زمین میں اللہ کا دایاں ہاتھ ہے جس کے ذریعہ اللہ اپنے بندوں سے اسی طرح مصافحہ کرتا ہے جس طرح ایک بھائی اپنے بھائی سے کرتا ہے۔ خلاف کعبہ کو بچا کر اور دو کعبہ سے لپٹ کر یہ سمجھنا چاہیے کہ قرب الہی کے خواہاں اور جویاں ہیں۔ اور اس کی برکات کو حاصل کرنا اور

اپنے میں سمونا ہے۔ نیز اس گھر کے مالک و آقا کے دامن کو بڑا کر اس سے عفو و مغفرت کا طالب ہونا ہے۔ یہ فعل بعینہ اس شخص کا سا ہے کہ جو کسی دوست سے اپنی کسی لغزش اور غلطی پر مخلصانہ معذرت کرتا ہے اور معافی چاہتا ہے۔ اس لیے مسائل کو چاہیے کہ اس کیفیت کو دل میں اچھی طرح رائج کرے اور اللہ تعالیٰ سے بار بار گناہوں کی بخشش مانگے۔ اور اپنی دعاؤں میں یوں ظاہر کرے کہ گویا سوا اس کی ذات گرامی کے اور کوئی مجھ و مادی نہیں۔ کوئی ٹھکانا اور پناہ گاہ نہیں۔ اسی کے عفو و کرم پر بے پروا ہے اور وہی اس لائق ہے کہ مستقبل کے امن و اطمینان کا ضامن و کفیل ہو۔

صفا و مروی کے مابین سعی کا مطلب

صفا و مروی کے مابین سعی اور بار بار آنے جانے کا مطلب یہ ہے کہ حج کی سعادت سے بہرہ مند ہونے والا ایسے مقام پر پہنچ گیا ہے کہ اب اسے اپنے مالک اور رب کی رحمتوں کا شدید انتظار ہے۔ یہ اس تردد اور حیرت میں اس کے صحن خانہ کے چکر کاٹ رہا ہے کہ اس کی عبادت مقبول ہوئی یا نہیں۔ اس کی محنت اس کا ایثار اور عمل خود اس کی نظر میں کوئی وزن رکھتا ہے یا نہیں کہ جس کے لیے اس نے یہ سب کچھ برداشت کیا اور بھیلایا ہے۔ یا پھر یہ بچپنی اور تردد و یوم حساب کی بے چینیوں کے حامل ہے اور اس گھڑی کی یاد دلاتی ہے جب اعمال کی نرا ذوق و نصب کی جائے گی اور چشم زدن میں یہ بتا دیا جائے گا کہ عمل کے دونوں پلڑوں میں بھاری کون ہے۔ نیکیوں کا یا برائیوں کا۔ ظاہر ہے جب دل کی یہ کیفیت ہو تو بے چینی اور اضطراب کو رخ کرنے کے لیے چکر کھٹے ہی جاتے ہیں۔ یہ عین انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔

میدان عرفہ مناظر قیامت کی تصویر ہے

عرفہ کے وسیع و عریض میدان میں ایک بیڑا انسانوں کی ٹھہرتی ہے۔ تو قلموں آوازیں بلند ہوتی ہیں اور مختلف زبانوں میں دعائیہ کلمات ادا کیے جاتے ہیں۔ یہ بھی مناظر قیامت کی ایک تصویر ہے۔ اور عرفہ حشر کی ایک مثال ہے۔ جس طرح وہاں متعدد قومیں اپنے اپنے انبیاء کے

بھنڈول تھے جمع ہوں گی۔ اور بخشش و شفاعت کے لیے سچ و پکار کریں گی اسی طرح یہاں ایک جنگا مہیسا ہے اور ہر ہر دل اور زبان پر غفور و مہربان کا ورد ہے۔ اس مقام پر چاہیے کہ انسان کمال تعزیر اور ایستمال سے کام لے۔ اور پختہ یقین رکھے کہ اس کی رحمتیں اس کو ڈھانپ کر دیں گی اور اس کے فضل و کرم سے اس کو بے نیل و مرام واپس نہیں لوٹایا جائے گا۔ انشاء اللہ اس یقین کے ساتھ اگر یہ منزل طے ہوئی تو کامیابی مقدمات میں سے ہے۔ کیونکہ یہاں سوال صرف ان کی ایک دعا کا نہیں بلکہ یہ وہ موقع ہوتا ہے جب دنیا بھر کے ابدال و ادناد کی ایک جماعت اس دعا میں شریک ہوتی ہے۔ ان سب کی نظریں اس کے بابِ اجابت پر مرکوز ہوتی ہیں اور ان کے دلوں سے مجموعی طور پر جو صدا بلند ہوتی ہے وہ یہی عفو و بخشش کی پُر اثر صدا ہوتی ہے اور دراصل اس راہِ راج کا ایک اہم سر یا اس کی خوش بختیوں کا ایک عظیم پہلو بھی ہے کہ اربابِ قلباً احبابِ ہم اد پاکیزہ ترین نفوس خدا جاننے کماں سے آگرمیاں جمع ہوتے ہیں اور جس کا نتیجہ یہ ملتا ہے کہ فیوضِ صحبت و دعا کے انمول مواقع ہر شخص کو بغیر کسی تلاش و جستجو کے میسر آتے ہیں۔ یہ صحبت کس درجہ بابرکت ہے۔ اس کا اندازہ ایک عارف کے مندرجہ ذیل قول سے لگائیے کہ اس سے بڑھ کر محرومی کی اور کوئی صورت نہیں کہ عرفات میں حاضری کا اتفاق ہو اور یہ یقین حاصل نہ ہو کہ اللہ کی رحمتیں عام نہیں ہوں گی اور انسان یہاں سے غائب و غامض ہو کر لوٹے گا۔

رمی جمار کا فلسفہ

رمی جمار یا کنکریاں مارنے کی رسم کا تعلق حضرت ابراہیم کی قائم کردہ رسمِ عشق و شوق کا اعادہ ہے۔ اس رسم کا تعلق حضرت ابراہیم کے ایک خاص واقعہ سے ہے۔ وہ جب مناسکِ حج میں مصروف ہوئے تو ان مقامات پر شیطان نے ان کے دل میں دوسرا انداز شروع کی۔ اور ان کو ادائے حج سے باز رکھنا چاہا۔ مگر وہ مردِ حق آگاہ اور مردِ حق پرست اس کے بھانسنوں میں کب آنے والا تھا؟ انھوں نے اس کے جواب میں چند کنکریاں اٹھائیں اور اس کے منہ پر دسے داریں۔ جب سے یہ رسم عشق و شوق

قائم ہوئی گریہ ہر حج کرنے والا دوساوس شیطان کے خلاف اظہارِ نفرت و بیزاری کے طور پر
 دہی چار پر عمل پیرا ہو۔ اگرچہ اس کے دل میں کوئی دوسوہ پیدا نہ ہو۔ اور اگرچہ اس کو بدلہ کرنے کے
 لیے شیطان اس کے سامنے نہ آئے۔ اس سے دو مقصد پورے ہوتے ہیں۔ ایک تو اس سے
 حضرت ابراہیمؑ کی سنت تازہ ہوتی ہے اور دوسرے یہ ظہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت
 و اعتقاد کا یہ جذبہ کسی عقلی مجبوری کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور نہ کسی سمجھ میں آنے والے فلسفہ پر
 مبنی ہے۔ بلکہ یہ خالص عبودیت کا مظاہرہ ہے۔ اور شوق و وجدان کا تقاضا ہے۔ اس لیے
 جب جبرات کو بدف ٹھہرانے کا یہ موقع میسر آئے تو فی الواقع یہ تصور قائم کرنا چاہیے کہ میں
 شیطان سے بندہ آزما ہوں۔ اور اس سے سخت بیزار ہوں۔ شیطان کے لیے اس سے زیادہ
 مایوس کن اور رسوا کن بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اللہ کا کوئی بندہ محض نشہ اطاعت میں سرشار
 ایسی ایسی رسموں میں بھی اطاعت و فرمانبرداری کا بڑھ چڑھ کر ثبوت دے رہا ہے جن سے بظاہر
 کوئی معقولیت وابستہ نہیں۔

قربانی کے جانور کا ذبح کرنا بھی من جملہ ان عبادات سے ہے کہ جن سے اللہ تعالیٰ کا
 تقرب حاصل ہوتا ہے۔

مدینہ یا مکرہ عشاق کے آداب اور احتیاطیں

ان سب مناسک سے فراغت کے بعد مدینہ منورہ کی زیارت سے بہرہ مند ہونا ہے جو
 مرکز عشاق ہے۔ اس مرحلہ پر کن کن کیفیات کا دل میں ابھرنا ضروری ہے
 اور کن کن جذبوں کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جو بنی نظریں اس کے
 در و دیوار پر پڑیں تو ذہن میں اس مبارک دور کا تصور کرنا چاہیے جب اللہ تعالیٰ نے
 اس مقام کو اس حضرت کا بھر ٹھہرایا۔ اور جب اس بلا و طیبہ کو یہ شرف بخشا کہ احکام و
 فرائض کی تبلیغ و اشاعت کا یہ منبع و سرچشمہ قرار پائے۔ یعنی یہیں آں حضرتؐ نے زندگی
 کا بیشتر حصہ گزارا۔ یہیں لوگوں کے سامنے اسوہ حسنہ کی مثال قائم کی۔ اور یہی وہ مقام

ہے جہاں منکرین سے لڑائیاں ہوتیں اور جہاں فتح و نصرت کے دروازے آپ پر وا ہوئے۔
 پھر یہ وہ جگہ ہے جو آنحضرتؐ کے جبراطر کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے اور یہی وہ
 خاکِ پاک ہے جس نے آپؐ کے دو ذیروں اور ساتھیوں کو شرفِ رفاقت سے نوازا رکھا ہے۔
 جب یہاں پہنچنے کی سعادت نصیب ہو تو یہ سمجھ کر اس کی گلی کو چوں میں قدم و مہر نے
 چاہئیں کہ یہاں کے ہر بیچ و خم پر آنحضرتؐ کے نقوش پاکی شوخی جلوہ فرما ہے۔ لہذا یہاں
 چلو تو خوف، احتیاط اور احترام کے بے جملہ جذبات لیے ہوئے۔ اور اس حقیقت کو اچھی
 طرح یاد رکھنا چاہیے کہ یہاں گھومنے پھرنے میں آزادی نہیں۔ بلکہ یہاں اس خشوع اور اس
 کیفیت کو زندہ کرنا ہوگا جو آنحضرتؐ اپنی پال میں ملحوظ رکھتے تھے۔ اسی طرح چلنا ہوگا
 اور اس نقطہ نظر سے اس کی گلی کو چوں کی سیر کرنا ہوگی۔ یہ مقام ادب ہے۔ اور اس نزاکت کا
 احساس برابر یہاں رہنا چاہیے کہ مبادا کسی گستاخی سے ہمارے اعمال ساقط الاجر اور بے صفت
 نہ ہو جائیں۔

پھر ان لوگوں کی یاد دہانی میں آنا چاہیے جو آپؐ کے فیوضِ صحبت سے مشرف ہوئے۔ جنہوں
 نے آپؐ کے کلماتِ طیبات کو اپنے کانوں سے سنا۔ اور آپؐ کے روئے انور کو اپنی آنکھوں سے
 دیکھا۔ اور اس پر تاسف اور اظہارِ افسوس ہونا چاہیے کہ ہم ان مواقع سے محروم رہے۔ پھر یہ
 محرومی تو اس بنا پر گوارا بھی ہے کہ اس میں ہماری مرضی اور ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ لیکن اس محرومی کے
 بارے میں سوچنا چاہیے جو اس وقت حاصل ہوگی جب ہماری بد اعمالیوں کی وجہ سے اُن حضرتؐ
 سے کہا جائے گا کہ ان لوگوں کی سفارش کے لیے آپؐ بے تاب نہ ہوں۔ آپؐ نہیں جانتے کہ انھوں
 نے آپؐ کے بعد کن کن بدعات کو اپنا یا۔ اور دین کے نام پر کن کن خرافات کو سینے سے لگا کر
 رکھا۔ اس وقت حضورؐ کو ہادی سفارش سے دست بردار ہونا پڑے گا اور گناہ پڑے گا۔
 بعد اُ و مستحقاً^(۱) اگر ایسا ہے تو ان کا رحمتِ حق سے دور رہنا ہی اچھا ہے۔

ان خیالات کے ساتھ ساتھ رجاء و امید کا دامن ہاتھ سے چھوڑنا نہیں چاہیے۔ اور کھن چاہیے کہ جس پروردگار نے حج کی توفیق بخشی ہے اور نیز کسی دنیوی غرض کے گھر سے نکلنے کا موقع عطا کیا ہے۔ اس کی رحمتیں بغیر کسی رکاوٹ کے حاصل ہو کے رہیں گی۔

مسجد نبوی اور مزار پر حاضری کی کیفیات و آداب

جب مسجد نبوی کا منظر و لنوا سامنے آئے اور اس میں قدم دھرنے کی سعادت حاصل ہو تو کچھ اس طرح کا نقشہ نظر و بصر کے سامنے پھر جانا چاہیے کہ یہ وہ مقام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کی سجدہ گاہ قرار دیا۔ جس میں مسلمانوں کے پہلے اور بہترین گمراہ نے عبادت کے فرائض انجام دیے۔ اور یہی وہ مقام ہے کہ زندہ حضرات میں سے بہترین اور چیدہ افراد جہاں صبح و شام اللہ کی عبادت میں مصروف رہتے ہیں۔ اور جو عمرنے والوں میں سے بہتر اور اعلیٰ ترین ہستیوں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ لہذا یہاں آنے کا جب اتفاق ہو تو خشوع و عظمت کے جذبات کا ان پر پورا پورا غلبہ و استیلا ہو نا چاہیے۔ اور کیوں نہ ہو یہ تو جگہ ہی ایسی ہے کہ ہر ہر دل جس سے متاثر ہو۔ اور ہر ہر مومن جہاں و فخر کی کیفیات سے متحیر ہو۔ اولیں قرنی کے بارے میں ابوسلیمان کی روایت ہے کہ جب یہ مدینہ آئے اور ان سے کہا گیا۔ یہ ہے آنحضرتؐ کی مزار۔ تو ان پر غش طاری ہو گیا۔ جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے۔ اللہ مجھے کسی طرح یہاں سے نکالے۔ میں ایسی جگہ ہرگز نہیں رہنے کا کہ جہاں محمد رسول اللہ مدفون ہوں۔

مزار پر حاضری دینے کے آداب یہ ہیں کہ مومن نہ تو وضو کی دیوار کے بالکل قریب کھڑا ہو اور نہ اس کو چھوئے۔ بلکہ ذرا فاصلہ پر ادب و احترام سے کھڑا ہو کر دیدہ و نگاہ کے لیے مسلمان لفت فراہم کرے۔ اور یہ سمجھے کہ گویا آنحضرتؐ کی زندگی ہی میں ان کے سامنے حاضر ہو رہا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے: ان الله تعالى وكل بقبره مدكا يبلفا- سلام من سلم عليه من امنه۔

اللہ تعالیٰ نے آنحضرتؐ کی قبر پر ایک فرشتہ مقرر کر رکھا ہے جس کے فرائض میں یہ داخل ہے کہ درود و سلام بھیجے تو اسے کمال سلام ووردان تک پہنچا دے۔

اس مسئلہ میں یہ یاد رہے کہ درود و سلام تو اس شخص کا بھی آں حضرتؐ تک لے جایا جاتا ہے جو مدینہ سے باہر ہے اس لیے جس نے وطن اور ملک کو محض اس شوق کی بنا پر پھوڑا اور شہداء و سفر برداشت کیے کہ آں حضرتؐ سے شرف ملاقات حاصل کرے گا۔ وہ اگر یہاں آکر روضہ اقدس کی زیارت سے مشرف ہوتا ہے اور درود و سلام کے تحائف بھیجتا ہے تو اس کے بیج جانے اور غلّت قبول پانے میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ آں حضرتؐ کو زائرین کے آنے اور زیارت کرنے کی باتاعدہ اطاعات دی جاتی ہیں۔ روضہ اقدس کی دیوار کو پھوڑا اور اس پر بوسہ دینا اس لیے ممنوع ہے کہ یہ یہود و نصاریٰ کی سنت ہے جس سے مسلمانوں کو بہر حال محنت رہنا چاہیے۔

منبر رسولؐ دیکھ کر کس انداز کا نقشہ فکر و نظر کے سامنے ہو

اس کے بعد مسجد نبویؐ میں منبر رسولؐ کی زیارت کرنا چاہیے اور چشم تصور کے سامنے یہ منظر لانا چاہیے کہ گویا آں حضرتؐ اس پر تشریف فرما ہیں اور ہماجرین و انصار کے مختلف گروہ نے آپؐ کو گھیر رکھا ہے۔ آپؐ وعظ فرما رہے ہیں۔ اذان میں اللہ کی اطاعت و فرمانبرداری کی روح چوٹک رہے ہیں۔ یہی وہ اسرار و اعتبارات کہ مناسک حج میں جن کی رعایت ضروری ہے جب ان سے انسان فارغ ہو چکے تو اس کو اپنے قلب و جگر کا جائزہ لینا چاہیے۔ اور دیکھنا چاہیے کہ کیا اس کا دل الہی کیفیات سے معمور ہے۔ کیا دنیا سے بیزار ہوا ہے اور دار البقا سے اس کی محبت بڑھی ہے۔ اور آیا اس کے اعمال شرع کی ترازو میں پورے اترتے ہیں۔ اگر یہ کیفیات دل میں موجود ہیں تو اس کا حج قبول ہوا اور اس کا نام زمرہ محبوبین میں لکھا گیا۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہے تو پھر اندیشہ ہے کہ کہیں اس کو سوا غضب و پشیمانی کے اور کچھ حاصل نہ ہوا ہو۔ اللہ تعالیٰ اس خردمی سے ہر ہر مسلمان کو محفوظ رکھے۔

(تعلیمات غفر اللہ)

سود

(۴۱)

کیا سود اور زکوٰۃ اکٹھے چل سکتے ہیں

مختلف زاویہ مانئے نگاہ سے مروجہ نظام معاشیات کا معائنہ کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظام ہر لحاظ سے سود خوری پر مبنی ہے۔ اور ہر پہلو سے اسلامی تعلیم اور اصول و نظریات کے خلاف ہے۔ لہذا یہ کسی طرح بھی اسلامی ثابت نہیں ہو سکتا۔ اب یہ امر غور طلب ہے کہ آیا اس نظام کو قائم رکھتے ہوئے نظام زکوٰۃ جو کہ اسلامی نظام معاشیات کا بنیادی پتھر ہے اور صلوات اللہ علیہ کے بعد جس کی اہمیت پر قرآن مجید سب سے زیادہ زور دیتا ہے چل بھی سکتا ہے یا نہیں۔

سود کا مطلب ہے سرمایہ کے معاوضہ کے طور پر دوسروں کی کمائی جوئی دولت میں سے بلا محنت و مشقت حاصل لینا۔ یہ جدا بات ہے کہ ایک آدمی کو سود کے حاصل کرنے میں محنت کرنا پڑے۔ اور زکوٰۃ کا مطلب ہے اپنی محنت و مشقت کی حلال کمائی میں سے ناداروں اور محتاجوں کو حصہ دینا۔ اس لحاظ سے صاف ظاہر ہے کہ سود اور زکوٰۃ بالکل دو مختلف ذہنیاتوں کا نتیجہ ہیں۔ اور لازماً یہ دونوں دو مختلف ذہنیتیں پیدا کرتے ہیں۔ سود خور کی لازماً ہر وقت یہ خواہش ہوگی کہ وہ جس طرح بھی ہو سکے دولت حاصل کر کے جمع کرے اور اس کے ذریعہ سے دوسروں کی کمائی میں سے حصہ لے۔ اور جو شخص زکوٰۃ کی فرضیت پر یقین رکھتا ہے اس کی یہ کوشش ہوگی کہ وہ محنت و مشقت کرے اور قدرتی وسائل سے دولت حاصل کر کے اس میں سے نادار کی مدد کرے۔ اب وہ کونسا عقل مند

ہے جو یہ کہ سکے کی یہ دونوں ذہنیتیں ایک ہی دل و دماغ میں ماسکتی ہیں۔ لہذا سود اور زکوٰۃ کا بیک وقت پہلو پہلے چٹنا ممکن معلوم ہوتا ہے۔

خلافت راشدہ کے بعد جب اسلام میں ملکیت آئی تو مسلمانوں نے اس وقت کے جاگیردار اور سرمایہ دارانہ نظام کو اپنا نام شروع کر دیا۔ رفتہ رفتہ اسلام کی گاڑی سودی پٹری پر چلنا شروع ہو گئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ نظام زکوٰۃ جو خلافت راشدہ نے قائم کیا تھا وہ ہم پر ہم ہو گیا اور زکوٰۃ دینے والی ذہنیت سود خوری والی ذہنیت میں تبدیل ہو گئی۔ فتوحات کی وجہ سے چونکہ مسلمانوں کو دولت ہاتھ آگئی اور وسائل پیداوار خصوصیت سے عمدہ عمدہ قطعات اراضی زیادہ تعداد میں میسر آ گئے لہذا اب غیر مسلم دنیا کی طرح ان میں دولت جمع کرنے اور جمع شدہ دولت سے مزید دولت پیدا کرنے کا لالچ ترقی کرتا چلا گیا۔ جب تک مسلمان زیادہ متمول نہ تھے اور اپنی ذاتی محنت سے اپنی ضروریات زندگی مہیا کرتے تھے تب تک تو نظام زکوٰۃ چلتا رہا لیکن جب سرمائے کا معاوضہ یعنی بنائیاں اور سود وغیرہ کھانے لگے اور بلا محنت و مشقت دولت حاصل ہونے لگی تو اس سود میں سے زکوٰۃ دینے کی بھی توفیق نہ رہی۔ حالانکہ سرمائے کے معاوضہ یعنی سود کے حصول سے دولت بلا محنت و مشقت حاصل ہوتی ہے۔ اور جو چیز بلا محنت و مشقت حاصل ہو اس میں سے راجہ خدایں کچھ صرف کر دینا بظاہر آسان معلوم ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت یہ آسان نہیں بلکہ مشکل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ سود خوارانہ ذہنیت سے آدمی دوسروں کی کمائی حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ لہذا اس کا دل و دماغ ہی بدل جاتا ہے اور وہ سود کی کمائی میں سے بھی یہ زکوٰۃ نہیں دے سکتا۔ ملکیت کے قائم ہونے اور عظیم اشرافیت حاصل ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کو بہت سی زمینیں ہاتھ لگ گئیں۔ ایسے وسیع قطعات زمین پر خود کاشت کرنا تو امر محال تھا لہذا ان کو مزارعت پر دے کر بنائی خوری کرنے کا عام رواج پیدا ہو گیا۔ اب اگر دستور زکوٰۃ قائم رہتا تو لازماً ناداروں کو ذرائع پیداوار مہیا ہو جاتے اور ایسا ہونے کا

نتیجہ یہ نکلتا کہ مزارعت کے لیے کوئی آدمی نہ ملتا۔ اور جب مزارعت کے لیے کسان نہ ملتا تو بڑے بڑے قطعات اراضی پر قبضہ رکھنا عیث ہو جاتا۔ لہذا بٹائی خواروں نے اپنے لانچ کی خاطر ویدہ و دانستہ نظام زکوٰۃ پر عمل درآمد کرنے کے ارادے سے ہاتھ کھینچ لیا۔ جس سے وہ نظام رفتہ رفتہ خود ہی ختم ہو گیا۔ اب اگر کسی آدمی کے دل میں خوف خدا ہو تا تو وہ اپنے طور پر زکوٰۃ دے دیتا ورنہ کوئی ایسی حکومت تو تھی ہی نہیں جو زکوٰۃ نہ دینے پر باز پرس کرتی۔ پس ایسے حالات میں جب کہ سودی نظام رائج ہو زکوٰۃ کا نظام نہ قائم رہ سکتا ہے نہ رہا ہے اور نہ قائم ہو سکے گا۔ نظام زکوٰۃ قائم کرنے کے لیے سودی نظام کا ختم کرنا لازمی ہے۔ کیا مروجہ نظام معاشیات سے سو کو ختم کیا جاسکتا ہے؟

قبل ازیں آپ نے دیکھ لیا کہ سود اور زکوٰۃ بیک وقت پہلو بہ پہلو نہیں چل سکتے اب یہ امر غور طلب ہے کہ مروجہ طریق صنعت و تجارت اور زمینداری کو قائم رکھتے ہوئے سود کو ختم کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

مروجہ صنعت و تجارت اور زمینداری میں جب ایسے منافع اور بٹائی وغیرہ موجود ہیں جو کہ سود شمار کیے جاسکتے ہیں اور جن میں سود کی روح اور کیفیت موجود ہوتی ہے معنی جب کہ صنعت و تجارت اور زمینداری سودی اصول پر ہی چل رہے ہیں تو زکوٰۃ نقد پر سودی لین دین کو حرام قرار دینے یا بند کرنے کا کوئی مقصد ہی نہیں رہتا۔ کیونکہ اگر سودی لین دین بند کر دیا جائے تو اس کا یہ نتیجہ ہرگز نہیں ہو گا کہ ایک آدمی جس کے پاس وافر روپیہ ہے وہ ماہ ذیامن ناداروں کی مدد کے لیے ویدہ دے گا۔ بلکہ وہ اسی روپے سے زمین خرید کر بٹائی حاصل کر سکتا ہے۔ تجارت و صنعت میں لگا کر منافع خوری کر سکتا ہے۔ مکانات وغیرہ تعمیر کر کے یا دیگر اشیاء جمیا کر کے کرایہ کشی کر سکتا ہے۔ اور مضاربیت کے اصول پر کئی کام کر کے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ روپے سے مزید روپیہ پیدا کرنے کے بے شمار راستے جب اس کے لیے کھلے ہیں تو اگر نقد روپے پر براہ راست نفع و سود حاصل کرنا بند ہو گیا تو کوئی بڑی

بہت ہو گئی۔ وہ آسانی سے دوسرے طریقوں سے روپے سے روپیہ پیدا کر سکتا ہے۔
 پھر اگر خور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح سودی لین دین بند بھی نہیں کیا جاسکتا
 کیونکہ جب کاروباری لوگ دیکھتے ہیں کہ وہ تجارت و صنعت یا زمین و مکانات وغیرہ پر
 روپیہ لگا کر منافع حاصل کر سکتے ہیں تو وہ لازم شریعہ سود پر روپیہ حاصل کرنے کی کوشش
 کریں گے تاکہ اس رقم کو کاروبار میں لگا کر زیادہ منافع حاصل کریں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف قسم
 کی کمپنیاں اور ادارے بنکوں سے سودی قرض لے کر آگے کاروبار میں لگاتے ہیں اور روپے
 سے زیادہ فائدہ اٹھا کر بنکوں کا سود بخوشی ادا کر دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے سودی لین دین
 ناگزیر بھی معلوم ہوتا ہے اور اس نظام میں مفید بھی ہے۔ اگر اس کو حکماً بند کر دیا جائے تو
 سود کی بھی مختلف طریقوں سے بلیک مارکیٹ شروع ہو جائے گی۔ اور لیکن ہر لوگ
 سودی لین دین کے لیے عجیب و غریب طریقے ایجاد کر لیں جو کہ قانونی گرفت میں بھی نہ
 آسکیں۔ درحقیقت بات یہ ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے جب تک صنعت و تجارت
 اور زمین و مکانات وغیرہ کے سرمایہ پر حق المٹت اور مختلف قسم کے اخراجات انتظامیہ
 مرمت فرسودگی وغیرہ نکال کر منافع کرائے، حصہ اور بٹائی کے نام پر سود خواری جائز
 رہے گی زبردستی سود کسی طرح بھی بند نہیں کیا جاسکتا۔ یہ لازم ہو گا اور اس کا قائم رہنا
 شد ضروری ہو گا۔ کیونکہ درحقیقت موجود طریق صنعت و تجارت، زمینداری اور سودی
 لین دین آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ اور کاروبار میں ان کی حیثیت تانے بانے کی سی ہے
 سود کے لیے کاروبار اور کاروبار کے لیے سود ہے۔ ان میں سے کسی کو بھی علاحدہ نہیں
 کیا جاسکتا۔ جب تک یہ طریق صنعت و تجارت اور زمینداری وغیرہ قائم ہے اور ان میں
 منافع خوریاں وغیرہ جائز سمجھی جائیں گی۔ سودی کاروبار قطعاً بند نہیں کیا جاسکتا۔ سود کی
 بنیاد تو دراصل وہ بٹائی، منافع اور کرائے ہیں نہ کہ یہ سود جو زبردستی پر لیا جاتا ہے۔
 معمولی تدبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ بٹائی، منافع اور کرائے میں سود کی پیداوار

کا منفعہ بنیاد اور باعث ہیں جیسا کہ دولت مندی اور غربت کے اسباب میں بتایا گیا ہے۔ اگر وہ نہ ہوتے تو زکوٰۃ پر سود کی صورت میں پیدا ہی نہ ہو سکتا تھا۔ لہذا جب تک وہ موجود ہیں سود کو ختم نہیں کیا جاسکتا۔ علمائے کرام بے شک اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اسلامی نظام معاشیات کس طرح قائم ہو سکتا ہے

مروجہ نظام معاشیات کا بغور مطالعہ کرنے اور اس کے مختلف پہلوؤں کا اسلامی تعلیم سے مقابلہ کرنے کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ یہ نظام معاشیات سود خواری کے اصولوں پر مبنی ہے۔ اور اسلامی تعلیم کے بالکل برعکس چل رہا ہے۔ یہ بات بھی عیاں ہے کہ سود اور زکوٰۃ اکٹھے نہیں چل سکتے اور مروجہ طریق صنعت و تجارت اور زمینداری کو قائم رکھتے ہوئے سود کو ختم بھی نہیں کیا جاسکتا۔ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی نظام معاشیات کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔ تو اس کا جواب صاف ادا سادہ ہے کہ اسلامی نظام معاشیات تب ہی قائم ہو سکتا ہے جب اللہ تعالیٰ کے حکم کے بموجب سود کو ختم کیا جائے اور زکوٰۃ کو جاری کیا جائے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ سود کو کس طرح ختم کیا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب بھی بالکل سیدھا ہے اور وہ یہ ہے کہ سود سرمائے پر لیا جاتا ہے یعنی ایک طبقہ کے پاس ذرائع پیداوار (زمین، مشین، خام مواد وغیرہ) ہوتے ہیں اور دوسرا طبقہ ذرائع پیداوار سے بالکل محروم ہوتا ہے۔ سرمایہ دار طبقہ سرمایہ کے معاوضہ کے طور پر نادر طبقہ سے سود لیتا ہے۔ اب اگر نادر طبقہ کو اللہ تعالیٰ کے ارشاد *اتوا الزکوٰۃ* اور فی أموالهم حق للمساكين والحر دھر کے بموجب ذرائع پیداوار یعنی زمین اور آلات وغیرہ مہیا کر دیے جائیں جن پر وہ کام کر کے اپنی محنت کا پورا پورا ثمر حاصل کر سکے تو سود بالکل ختم ہو جائے گا۔ اور سودی زمین دین کا سوال ہی پیدا نہ ہو گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ سودی شجر خبیثہ کی جڑیں کاٹنے کے لیے ہی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے ساتھ میں زکوٰۃ کا فواد دی کھانا دیا ہے۔

اب قرآن کریم میں زکوٰۃ سے متعلق احکام پر نگاہ ڈالیے اور دیکھیے کہ وہ کس طرح

نادارہیل کو ذرائع پیداوار دھیا کر نئے اور غربت و افلاس کو جوڑے اکھاڑ پیکنے کا انتظام کرتا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ
وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ
وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي
الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي
سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ۔
(التوبة - ۸)

زکوٰۃ کا حکم صاف اور واضح ہے۔ اس میں زکوٰۃ کو خرچ کرنے کے لیے اخراجات مقرر کی گئی ہیں ان میں سے ایک مد والعملین علیہا یعنی محکمہ زکوٰۃ کے اخراجات کی ہے اور باقی سات مدت میں مختلف قسم کے نادار اور حاجت مند ہیں جن پر زکوٰۃ خرچ کیا جائے گا۔ اور خذ من اموالہم صدقت اور ادھر محکمہ زکوٰۃ کا قیام صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ کی تنظیم یعنی اس کی وصولی اور خرچ باضابطہ اسلامی حکومت کا کام ہے۔ جس کے ہاتھ میں قانون پر عمل درآمد کرنے کی طاقت ہو نہ کہ کسی فرد یا انجمن کا۔ زکوٰۃ کا مطلب یہ نہیں کہ ناداروں، محتاجوں اور بے روزگاروں کے لیے ٹکڑے اور کپڑا خاے کھول دیے جائیں۔ جہاں سے ان کو کھانا پکڑا ملتا رہے یا دیگر ضروریات کے لیے حصہ رسد یا کچھ نقدی ان کو دیدی جائے اور پھر ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ ایسے طریق کار کا مطلب قوم کو گداگری سکھانے، انسانیت کو ذلیل کرنے اور عاقلین پیداوار

پر مزید جو بھڑا لے کے سوا کچھ نہیں اور کوئی عقل مند انسان اس طریق کو پسند نہیں کر سکتا۔
 زکوٰۃ کو خرچ کرنے کا مفید طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ناداروں اور محتاجوں کو ذرائع پیدا
 یعنی زمین، مشین، آلات اور خام مواد وغیرہ عطا کر کے ان کو اپنی ضروریات زندگی آپ پیدا
 کرنے کے قابل بنایا جائے۔ اس بارے میں یہ امر ضروری ہے کہ زکوٰۃ سے جمع شدہ سرمایہ
 معاشرے کی تحویل میں رہے۔ کیونکہ اس کے تحفظ اور بہترین استعمال کا یہی طریق ہو سکتا ہے۔

سودی نظام کے بدلے اسلامی نظام قائم کرنے کا کام دس بیس مسلمانوں کا نہیں اور
 نہ ہی یہ کام محض وعظ و نصیحت سے پایہ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ عیسائے کفر بہ بتلاتا ہے
 اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر اصرار دس آدمی سود چھوڑتے اور زکوٰۃ دیتے ہیں تو اصرار
 دس سود لینا شروع کر دیتے ہیں اور زکوٰۃ دینا فراموش کر دیتے ہیں اور بات دہیں کی
 دہیں رہتی ہے۔ اس طرح نظام ہرگز نہیں بدلا جاسکتا۔ انفرادی طور پر ہر آدمی خواہ مسلمان
 ہو یا نادار اس پر چلنے کے لیے مجبور ہے۔ نظام کو بدلنے کے لیے ایک مومن، بااخلاق،

مستحق اور زبردست قوت عمل رکھنے والی خالص جماعت کی ضرورت ہے جو بزور سودی
 نظام کو بدل کر اسلامی نظام قائم کر دے جیسا کہ سرورِ دو عالم جناب رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم اور آپ کی جماعت نے فتح مکہ کے بعد اپنی مملکت کے اندر مکمل سود بند کر دیا تھا۔
 اور زکوٰۃ جاری کی تھی۔ اور سودی معاملات کرنے والے قبائل کو دھمکی دی تھی کہ اگر اس
 کا ردِ بار کو نہ چھوڑو گے تو تم پر چڑھائی کی جائے گی۔ بعد ازاں حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان
 قبائل کو جنگ کا اٹھی میٹھ دیا تھا جنہوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا۔ اور اس طرح
 بجز ان احکام کو منوا کر اسلامی نظام معاشیات قائم کیا تھا۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے اسوہ کو سامنے رکھتے ہوئے
 آج بھی اگر اسلامی ممالک کے مسلمان اکابر، دولت مند، سرمایہ دار اور مقتدر حضرات چاہیں تو
 سود کو قانوناً بند اور زکوٰۃ کو رائج کر سکتے ہیں۔ ایسا کرنے میں ان کے سامنے کوئی رکاوٹ

دکھائی نہیں دیتی اگر کوئی دھوکہ ہو سکتی ہے تو وہ ان کی اپنی ذات گرامی ہی ہو سکتی ہے۔
 بحیثیت مسلمان ہونے کے سود کی منہا ہی اور زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم صرف انہی پر عاید ہوتا ہے
 اگر وہ ایسا نہ کریں تو اسلام بھی دیگر مذاہب کی طرح چند عقائد و رسوم کا نام ہو گا۔ اور نظام
 معاشیات بالکل وہی رہے گا جو ہندوؤں، عیسائیوں اور یہود کا ہے۔
 سود کو ختم اور زکوٰۃ کو رائج کرنے کے نتائج

زکوٰۃ کی فرضیت اور کم از کم اٹھائی فی صد شرح پر امت مسلمہ میں کوئی اختلاف نہیں
 اس نصاب کے مطابق اگر انفرادی سرمائے کا اڑھائی فی صد یعنی چالیسواں حصہ ہر سال
 معاشرے کی تحویل میں آجائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قریباً چالیس سال میں آج کے تمام
 ذرائع پیداوار کے مادی سرمایہ انفرادی ملکیت سے معاشرے کی تحویل میں منتقل ہو سکتا ہے۔
 کس قدر خیر کی بات ہے کہ اسلام نے اگر ایک طرف سود کو حرام قرار دیا ہے تو دوسری
 طرف زکوٰۃ کو فرض قرار دے کر اور العفو یعنی جو ضرورت سے زیادہ ہے دیدو، کی ہدایت
 جاری کر کے سودی نظام کو بالکل ختم کرنے کا انتظام کر دیا ہے۔

سود کو ختم اور زکوٰۃ کو رائج کرنے سے جب ذرائع پیداوار معاشرے کی تحویل میں
 آئیں گے تو لازماً اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ملک کے تمام ناداروں اور حاجت مندوں کو وسائل
 پیداوار میسر ہو جائیں گے۔ کاشتکار کے لیے زمین عیا ہوگی اور کاسب کو آلات اور خام
 مواد وغیرہ مل سکے گا۔ جس پر وہ کام کر کے اپنی محنت کے ثمر کے آپ مالک ہوں گے اور سوا
 زکوٰۃ کے جو حکومت وصول کرے گی کوئی دوسرا آدمی ان کی محنت کی کمائی میں سے سرمایہ کے
 معاوضہ کے طور پر حصہ وغیرہ نہ مل سکے گا۔ اس طرح تمدن کا نقشہ ہی بدل جائے گا۔ جہل
 گد اگر نادار اور بے روزگار نظر آتے ہیں وہاں ہر ایک آدمی ہنرمند، مالک ذرائع
 پیداوار اور صاحب روزگار نظر آئے گا۔ جہاں لوگ محض سرمائے کے بل بوتے پر بڑا
 شغف دوسروں کی کمائی میں شریک ہو کر کل چھرے اڑاتے ہوئے نظر آتے ہیں وہاں وہ

خود اپنی طحال روزی آپ پیدا کرتے ہوئے نظر آئیں گے۔ علیٰ ہذا القیاس جہاں تولد و افلاس کے پہاڑ اور کھڈیں دکھائی دیتی ہیں وہاں اخوت و مساوات کے زرخیز اور دل خوش کن مناظر آنکھوں کے سامنے جنت کا نقشہ پیش کریں گے۔ چونکہ ہر ایک آدمی اطمینان سے کام کرے گا لہذا دولت بڑھے گی۔ ذرائع پیداوار میں ترقی اور رزق میں فراوانی ہوگی۔ ہر ایک آدمی کو ضروریات زندگی میسر ہوں گی۔ اخلاق ترقی کرے گا اور جھگڑا فساد ختم ہوگا۔

معمولی تدبیر سے مملوک ہوتا ہے کہ سود کو ختم کرنے اور زکوٰۃ کو رائج کرنے سے انفرادی اور اجتماعی ملکیت کا جھگڑا جو کہ باعث فساد ہے اور جس نے دنیا کو پریشان کر رکھا ہے خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔ جب سود بند ہو گیا اور زکوٰۃ رائج ہو گئی اور ہر ایک آدمی کو ذرائع پیداوار میسر آ گئے تب کسی کو کیا غرض کہ وہ اپنی ذاتی ضرورت سے زائد ذرائع پیداوار حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ کیونکہ جب اقتصادی غلامی ختم ہو گئی تو ایسا آدمی اس کو کہاں سے ملے گا جو اس کی معاشی غلامی بھی قبول کرے اور اپنی محنت کی کمائی میں سے اس کو سود بھی ادا کرے۔ ہاں اس صورت میں ہر ایک آدمی اپنی محنت سے پیدا کردہ دولت کا خود ملک ہوگا۔ اور اسی کو حسب ضرورت جائز طریق پر استعمال کرنے کا پورا پورا اقتدار ہوگا۔ اور جو افراد ضعیف و کمزور بیمار یا معذور ہوں گے اور اپنی ضروریات زندگی نہ پیدا کر سکیں گے معاشرہ زکوٰۃ میں سے ان کی تمام ضروریات پوری کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

سود کا خاتمہ اور زکوٰۃ کا اجرا جس طرح انفرادی ملکیت کا جھگڑا ختم کر دیتا ہے، اسی طرح انفرادی سہمی عمل کا سوال بھی حل کر دیتا ہے۔ دراصل انفرادی سہمی کی ضرورت انفرادی ملکیت ذرائع پیداوار پر اسے سود خوری پر مبنی ہے۔ جب انفرادی ملکیت ذرائع پیداوار کا سوال نہ ملے تو انفرادی سہمی عمل کا ختم ہو جانا ضروری بات ہے۔ پھر لازماً آدمی متحدہ اور متفقہ طور پر اس سہمی مشورہ یعنی بیئیم کے مطابق اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء پیدا کرنے کی کوشش کرے گا۔ کیونکہ متحدہ کوشش سے تھوڑے عرصہ میں زیادہ پیداوار حاصل ہو سکتی

ہے اور کم میں بہت اضافہ ہو جاتی ہے۔

جب عمل میں اتفاق اور اتحاد پیدا ہو گا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ اشیائے ضرورت کی پیداوار میں صحیح اندازہ کے مطابق ہو سکے گی جس سے رسد اور طلب میں توازن پیدا ہو گا۔ لہذا قیمتوں کا اتار چڑھاؤ جو کہ رسد اور طلب میں عدم توازن کی وجہ سے ہوتا ہے ختم ہو جائے گا۔ اور اشیاء اپنی اصل قدر پر فروخت ہوں گی۔ لہذا لین دین میں حسب مشاء تسلیم قرآن رضامندی ہو گی۔

اتفاق اور اتحاد عمل کی وجہ سے تجارتی لوٹ کھسوٹ کا ختم ہونا اور طریق تجارت کا بدل جانا ضروری ہے۔ صنّاعین اور صارفین کی اعداد و اہمی کی انجینئیں بن جائیں گی جو براہ راست اپنی اپنی ضروریات کے مطابق روپے کے واسطے سے ایک دوسرے سے تبادلہ اشیا کر لیا کریں گی۔ اس طرح سے کروڑوں روپے کی اشتہار بازی جو ایک دوسرے کو پھاڑنے اور انفرادی نفع کمانے کی خاطر کی جاتی ہے ختم ہو جائے گی اور بے شمار دولت جو ایک دوسرے کی تخریب پر خرچ ہوتی ہے ضائع ہونے سے بچ جائے گی۔ علیٰ ہذا القیاس اجرو مستاجر کے فسادات اور مقابلہ و مسابقت کے پریشان کن سوالات حل ہو جائیں گے نقصانی ختم ہو گی۔ ہر ایک آدمی ضروریات زندگی کی ضمانت محسوس کرے گا۔ اس کی ذہنیت ہی بدل جائے گی۔ وہ مالی بچ کر نے کی بجائے العفو یعنی اپنی ضرورت سے زائد مال راہِ خدا میں دے دینے کو زیادہ باعث تسکین و راحت خیال کرے گا۔

کوئی آدمی کہہ سکتا ہے کہ یہ تمام باتیں کیسے ہو سکتی ہیں لیکن عقل مند سمجھ سکتا ہے کہ مردہ نظام میں سود کے رائج اور زکوٰۃ کے معدوم ہونے کے جس قدر نتائج اور اثرات ہیں سود کے بند اور زکوٰۃ کے جاری ہونے سے وہ سب بدل جائیں گے۔ جب نظام معاشیات کے بنیادی اصول ہی بدل گئے تو کیوں نہ ہر شعبہ زندگی میں ایک قسم کا انقلاب واقع ہو گا۔ کیا غریب آفتاب سے رات اور طلوع آفتاب سے دن نہیں چمٹھ جاتا اور کیا سورج آفتاب

ہونے سے اندھیرا گھپ اور آون (dark) کرنے سے بلب روشنی نہیں دیتے۔ غرضیکہ نظام معاشیات کے بنیادی اصول بدلنے پر ہر شعبہ زندگی میں تغیر واقع ہونا لازمی امر ہے۔

انفرادی اور اجتماعی نظام کی بحوث میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ ہی قبل از وقت اسلامی نظام معاشیات کا کوئی خاص نقشہ قیاس کرنے کی ضرورت ہے۔ بہر حال حاجت مندانہ اور صرف سود کی حرمت اور زکوٰۃ کی فرضیت متفقہ طور پر امت مسلمہ کے نزدیک مسئلہ امر ہے۔ اس اصول پر عمل درآمد کرنے سے جو بھی نظام معاشیات تشکیل پذیر ہوگا وہی اسلامی ہوگا۔

سود اور زکوٰۃ سے متعلق ایک وفد پھر قرآن حکیم کے احکام کا مطالعہ کر کے ابھی طرح غور و فکر کر لیجئے آج کل کا سود وہی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ پیشار علماء اس امر کے گواہ ہیں اور مرد و جہ نظام معاشیات یعنی صنعت و تجارت اور زراعت وغیرہ میں سب ملین وین سودی اصولوں پر مبنی ہے جیسا کہ بے شمار ماہرین علم المعیشت شہادت دیتے ہیں۔

علماء کا یہ خیال کہ مرد و جہ صنعت و تجارت اور زراعت وغیرہ کے کرائے، منافع اور بنائی وغیرہ میں سود نہیں ہوتا اور ماہرین معاشیات کا یہ کہنا کہ پرانے زمانہ کا سود جس کو اسلام نے حرام کیا تھا کوئی اور چیز تھا اور آج کل کا سود اس سے کوئی مختلف چیز ہے خود فریبی کے سوا کچھ نہیں۔

قرآن مجید کے مخرج احکام کے بموجب اسلامی نظام معاشیات کے لیے سود کی حرمت اور زکوٰۃ کی فرضیت لازمی بات ہے۔ اس کے سوا کوئی نظام اسلامی نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی استحصال (EXPLOITATION) ختم ہو سکتا ہے۔ اور نہ ہی دنیا اطمینان کا سانس لے سکتی ہے۔ لا خوف علیہم ولا هم یحزنون کا وعدہ اسلامی نظام کے ساتھ ہی وابستہ ہے۔

شناپچیں مذاق حاصل مطالعہ

مولانا محمد اسحاق سندیلوی علیہ الرحمہ کی کتاب "اسلام کے سیاسی تصورات" کی تصانیف کا ایک اہم موضوع ہیں۔ انہوں نے "الہیہ اور اس کے مقاصد کے متعلق ان کی تحریریں کا خلاصہ پیش کیا ہے۔

ملکیت ایک خاص قسم کی ہیئت اجتماعیہ کا نام ہے جو مبداء ملکیت کے ایک عام تصور کے مطابق حیوانیت کے طبعی ارتقاء کی ایک منزل ہے یعنی محض جذبات حیوانی اور ماحول کے متغیرات سے مختلف اور متفرق افراد انسانی میں ایک ہیئت اجتماعیہ پیدا ہو جاتی ہے جس کو وہ اپنی قومیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس ہیئت اجتماعیہ میں بعض خصوصیات کا اضافہ کر کے اس کو ملکیت کا نام دیدیا جاتا ہے۔ امت مسلمہ کے سوا ہر قوم، اور ملک کے اسلامی تصور کے سوا ہر ایک تصور ملکیت اسی حیوانیت کی پیداوار ہے۔ ملکیت کے تمام غیر اسلامی نظریات اسی حیوانیت اور ہیمنیت کے مظاہر ہیں۔ اگرچہ ان کی شکلیں مختلف ہیں مگر حقیقت سب کی ایک ہے یعنی خدا سے بے نیاز سے بے نیازی و بغاوت اختیار کر کے انسان کی حکومت قائم کرنا۔ انسان کی فرماں روائی کل غیر اسلامی سیاسی تصورات و نظریات کی بنیاد ہے۔ اور یہ بنیاد اس قدر کمزور ہے کہ اس کے اوپر جو عمارت بھی تعمیر کی جائے گی وہ نہ صرف خود بہت جلد منہدم ہو جائے گی بلکہ اپنے لکینوں کو بھی طبع میں دفن کر دے گی۔

ان تصورات کے برعکس اسلامی تصور ملکیت کا بنیادی اصولی غیر اللہ کی فرمانروائی کی کامل نفی اور محض اللہ تعالیٰ کی فرمانروائی کا کامل اثبات ہے۔ یہی وہ خط فاصل ہے جو ابتداء اور بنیاد ہی سے اسلامی ملکیت اور غیر اسلامی ملکیت میں فرق و امتیاز پیدا کرتا ہے۔ اور یہ فرق و امتیاز یہاں ہے کہ ان دونوں میں کسی مقام پر بھی اتصال و اتحاد نہیں ہو سکتا۔ اسلام اللہ کی تعلیم دے کر ہر غیر اللہ کی فرمانروائی کی نفی کر دیتا ہے اور اللہ کی تعلیم دے کر فرمانروائی کو ذات حق سبحانہ کے ساتھ

مخصوص کر دیتا ہے۔ اور اس کا بنیادی اصول ہے انْجِھِکَہُ اللّٰہُ یعنی حکومت و فرمانروائی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

مملکت اور حکومت کا اسلامی تصور دنیا کے کل سیاسی تصورات سے بالکل مختلف اور انوکھا ہے۔ اسلام انسانی حکومت و فرمانروائی کا تامل نہیں ہے اور وہ انسانی حکومت کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی حکومت قائم کرنے کو تصور اسلام کا ایک اس قدر اہم اصول ہے کہ اسلام تخلیق انسانی کی غرض و غایت اسی اختلاف فی الارض کو قرار دیتا ہے۔ قرآن پاک میں یہ ارشاد ہے کہ اِذَا قَالِی دَبْلَکَ یَلْمِزُکَ اِنِیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَہٗ

یعنی اسلامی مملکت کے فرمانروائے روئے ارض پر اپنا خلیفہ بنا گا چاہا، اور یہی تخلیق انسانی کی غایت ہے۔ اور اس کی وجہ سے انسانیت کی قدر و عزت بلند ترین مرتبہ پر پہنچ گئی۔ قرآن مجید کا بیان یہ ہے کہ انسان دنیا میں خلافت الہی کی نعمت اپنے ساتھ لے کر آیا تھا اور تخلیق آدم کا مقصد ہی خلافت الہیہ کا قیام تھا۔ چنانچہ اس مرتبہ خطی سے انسان کو اس کی ابتداء آفرینش ہی میں نوازا گیا اور سب سے پہلے خلیفہ اللہ فی الارض حضرت آدم علیہ السلام ہیں جو دنیا کے سب سے پہلے انسان بھی تھے۔ اللہ تعالیٰ کی حکومت قائم کرنے کا تصور ابتداء سے آفرینش انسان سے لے کر آج تک جاری ہے اور حیوانی حکومت کے غیر اسلامی تصور کے مقابلہ میں ہمیشہ ستیزہ کا روٹا ہے۔ کل انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اسی حکومت الہی کی تعلیم و تبلیغ کے لیے تشریف لائے تھے۔ اور اس کا واضح تفصیل اور مکمل ترین خاکہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ بنی نوع انسان کے سامنے علمی و عملی دونوں صورتوں میں پیش کیا گیا۔

اسلام کی روح ارتقاء و عروج ہے مگر وہ وحشی اور حارشی ارتقاء نہیں جو غیر مسلمین کا نصب العین اور منتہائے فکر ہے بلکہ وہ ارتقاء جو گوارہ سے شروع ہو کر عالم آخرت تک جاری رہتا ہے غیر اسلام میں ارتقاء و عروج کا تخیل بالکل محدود ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ انسان کی موت تک جاری رہتا ہے۔ لیکن اسلام اس کو غیر محدود بنا دیتا ہے اور موت کے بعد بھی جاری رہتا ہے کیونکہ موت اس

کے نزدیک فنا نہیں بلکہ حیاتِ نامیہ کا نام ہے۔ انسان اپنے ابتدائے وجود سے ایک راستہ پر گامزن ہوتا ہے جو مختلف منازل سے گزرتا ہوا منزلِ آخرت کو جاتا ہے۔ یہ راستہ ترقی کا راستہ ہے جس پر انسان اسلامی اصول و قوانین کی پابندی کے ساتھ اس پر گامزن ہو۔ کیونکہ اسلامی اصول یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح اور کس نیت و غرض سے اس راستہ کی ہر چیز کو استعمال میں لایا جائے تاکہ ہر منزل ترقی و ترقی کی منزل بن جائے۔ ترقی کی تمام اقسام کے حصول کے لیے یہ لازمی ہے کہ انسان کائنات کا صحیح استعمال کرے۔ ہر چیز کے مفید پہلو سے فائدہ اٹھائے اور مضر پہلو سے اجتناب کرے اور یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ انسان اپنے صحیح مرتبہ اور دوسری مخلوقاتِ عالم کے صحیح درجہ سے واقف ہو۔ پھر کچھ ایسے قوانین کا پابند ہو جو تمدن و عمران، معاش و اخلاق، ذہانت و تفکر اور علم و ادراک کے ان منازل و ارتقاء کو باقی رکھ سکیں جو انسان کو حاصل ہو چکے ہوں اور ان مراتب کو آئندہ مراتبِ ارتقاء کے حصول کا ذریعہ بنا سکیں۔ خلافتِ الہیہ کا نظریہ ارتقاء و عروج کے ان دونوں ضروری عناصر کو جمع کر دیتا ہے۔ انسان کو خلیفۃ اللہ فی الارض قرار دے کر اسلام نے ایک طرف تو کائنات میں انسان کی صحیح حیثیت اور موجودات کے ساتھ اس کے تعلق کی صحیح نوعیت متعین کر دی ہے اور دوسری طرف اس کے لیے موجودات میں تعریف کا صحیح طریقہ بھی معین کر دیا ہے کیونکہ جب انسان اللہ کا خلیفہ ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ یہاں مالک و مختار کی حیثیت سے کوئی تعریف کرنے کا مجاز نہیں ہے بلکہ اسے تمام تعریفات اصل مالک کے مقرر کیے ہوئے قانون کے مطابق کرنے پناہیں۔ خلیفۃ اللہ ہونے کے بعد انسان سمجھتا ہے کہ کل کائناتِ عالم اس کے فائدہ اور نفع کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ اس کا یقین دِخَلَقْتُ لَكُمْ مَآئِیۃَ الْاَرْضِ جَمِیْعًا اور مَسْجَرًا لَّكُمْ النَّفْسَ وَالْقَمَرَ اور اسی قسم کے دوسرے بیاناتِ الہیہ پر ہوتا ہے اس لیے وہ کائنات کے ذرہ ذرہ پر غائر نظر ڈالتا ہے عالم خلق کے چہ چہ کو استعمال میں لاتا ہے تاکہ دِیْنًا مَآخَلَقْتُ هٰذَا بِالْاِطْلَاقِ غَمُوٰی پر عمل ہو جائے۔ وہ ان سب مخلوقات کو ارتقاء کے مرتبہ غلطی یعنی ترقیِ آخرت کے لیے ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمدن

و علم و فنون ، فکر و ادراک عرض ہر میدان میں پیش قدمی کا صحیح رخ متعین ہو جانا ہے۔
 نظریہ خلافت انسان اور دوسری مخلوقات کے درمیان نوعیت کا فرق قائم کر دیتا ہے
 دوسری مخلوقات کے لیے صرف قانونِ فطرت کی پیروی ہے اور اس پیروی میں ان کے لیے محض
 جبلت کی ہدایت کافی ہے۔ لیکن انسان ان کے برعکس خلیفہ یا نائب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس
 کو دوسری مخلوقات پر تصرف کے اختیارات دیے گئے ہیں۔ اس کو تمیز و استدلال اور تفکر کی
 قوتیں دی گئی ہیں اور وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کا ذمہ دار و جواب دہ عہدہ دار ہے اس لیے اس
 کا کام محض تکوینی قوانین اور طبیعی اصول کی پیروی نہیں ہے بلکہ ان سے زائد ایک تشریعی قانون، ایک
 اخلاقی ضابطہ اور ایک جلی ہدایت کی پیروی کرنا بھی اس پر لازم ہے۔ بلکہ اس کی فلاح و سعادت کا
 انحصار ان ہی چیزوں کی پیروی پر ہے۔ چونکہ انسان کے لیے محض قوانینِ تکوینیہ کی اساس پر ہی عمل
 اور ترقی و عروج کا کوئی ایسا پروگرام اور نظام نہیں بنایا جاسکتا جو سفرِ زندگی کی ہر منزل اور حیات
 کے کل شعبوں میں اس کی رہنمائی کے لیے کافی ہو اس لیے قوانینِ الہیہ کی ضرورت ناگزیر ہے اور
 خلیفہ جو نے کی حیثیت سے انسان کو زمین پر اپنے فرائض منصبی انجام دینے کے لیے جس پروگرام
 اور نظام کی ضرورت ہے وہ لازماً خداوند تعالیٰ کی طرف سے واضح ہدایات یا بالفاظِ دیگر
 وحی کے طور پر آنا چاہیے۔ اس طرح انسانی ارادہ و ارادۃ الہی کا اور انسانی عقل و علم الہی کا تابع
 ہو جاتا ہے جس کا ایک اثر تو یہ ہوتا ہے کہ انسان کی قوتِ املوی اور قوتِ تصرف میں بے پناہ
 اضافہ ہو جاتا ہے کیونکہ ہر قدم پر وہ محسوس کرتا ہے کہ فرمانِ رائے عالم کی طاقت اس کی پشت
 پر ہے۔ دوسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ ترقی کی رفتار بہت تیز ہو جاتی ہے کیونکہ ہر اساسی اہمیت رکھنے
 والے مسئلہ میں انسان کو صحیح رہنمائی مل جاتی ہے اور اس کی قوتِ غلطِ تجربات میں ضایع نہیں ہوتی
 تیسرا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان ان تمام نقصانات سے محفوظ رہتا ہے جو انسانی حاکمیت کے بدلے
 مفروضہ پر کام کرنے کی صورت میں لازماً پہنچتے ہیں۔ اس میں نہ طبقاتی کشمکش ہوتی ہے نہ سرمایہ دار
 و مزدور کی آویزش، نہ جماعتِ بندیاں ہوتی ہیں نہ فرقہ پرستیاں، نہ خونریزیاں ہوتی ہیں، نہ

کت آفرینیاں اس لیے یہ سب تو انسانی حکومت کے نتائج ہیں، حکومتِ الہیہ میں ان کا وجود کہاں؟ ان تمام خرابیوں کے برعکس وہاں تو ایک ایسے تمدن کی تعمیر ہوتی ہے جس کا ہر پہلو انتہائی ترقی یافتہ اور امن و سلامتی اور راحت و اطمینان کا ضامن ہوتا ہے۔

آزادی و مساوات کا حقیقی وجود صرف حکومتِ الہیہ ہی میں ممکن ہے اس لیے کہ وہاں کسی اونٹ سے اونٹ انسان کے خیالات، اعمال و افعال کسی فرد یا جماعت کے تابع نہیں ہوتے بلکہ صرف حق تعالیٰ جل شانہ کے احکام و تعلیمات کے تابع ہوتے ہیں۔ اخلاق کے حسن و قبح کو تمدن کے فنا و بقا میں بہت بڑا دخل ہے۔ اسلامی حکومت کی بنیاد ہی اصلاحِ اخلاق پر قائم ہے حکومتِ الہی نہ صرف یہ کہ اظہارِ کلمہ سے مانع ہوتی ہے بلکہ اندھیری کو ٹھنڈی میں بھی برے اخلاق و افعال کے اثر و نگاہ کو روکتی ہے۔ کن ہوں کی روک تھام وہاں ظاہر ہی میں نہیں ہوتی بلکہ باطن میں بھی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ خدا کی حکومت ان بنیادوں کو مستحکم کر دیتی ہے جن پر بدکرداروں کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ خلافتِ الہیہ کے تصور کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اسلامی مملکت میں قانون سازی کے اختیارات انسان کو نہیں حاصل ہوتے۔ نہ کسی فرد کو اور نہ جماعت کو، بلکہ سب کو قانونِ الہی کی پیروی کرنا پڑتی ہے۔ اس کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حکومت اور عوام میں یک جہت اور باہمی تعاون و ہمدردی کی روح پیدا ہو جاتی ہے جس سے مملکت دن و دوئیانات چوگنی تر تری کرتی ہے۔ علاوہ بریں قوانین کے اجراء و تنفیذ میں کوئی دشواری نہیں پیدا ہوتی۔ اس لیے کہ سوسائٹی کے افراد میں اطاعت کا داعیہ خود موجود ہوتا ہے۔ اور قانونِ الہی کی اطاعت کی جانب اس عام رجحان کی وجہ سے جو فضا پیدا ہوتی ہے اس میں خود بخود مطیع اور پابند قانون اشخاص پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

قانون کے اجراء و تنفیذ کے اختیارات بے شک ہیئتِ انتظامیہ یعنی حکومت ہی کے ہاتھ میں ہوتے ہیں۔ اور حکومت میں بھی ایک شخص یا عہدہ خلیفہ یا امیر کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی ہے لیکن سب سے بڑا مینا وی فرق جو اس حکومت کو دوسری حکومتوں سے ممتاز کرتا ہے

وہ یہ ہے کہ اسلام میں حکومت ایک متقی سوسائٹی کے اندر بنتی ہے اور اس نظامی کاموں کے لیے عاقلین کا انتخاب اہل تقویٰ اشخاص میں سے کیا جاتا ہے۔ ایک نکتہ یہ نکلتا ہے کہ ایک شخص یا چند اشخاص کے ہاتھ میں اختیاراتِ عامہ دینے کے چورے نتائج غیر متقی یعنی غیر اسلامی سوسائٹیں ظاہر ہوتے ہیں وہ متقی یا اسلامی سوسائٹی میں ظاہر نہیں ہو سکتے۔ اس کے علاوہ عاقلین حکومت کو جو اختیارات دیے جاتے ہیں وہ بھی غیر محدود نہیں ہیں۔ جن امور میں شرع کے احکام حریج ہیں ان میں حکومت کی حیثیت ایک آئہ تنفیذ سے زیادہ نہیں۔ اور جو امور ان کے ماسوائے ہیں ان میں اولیٰ تو حکومت کو مشورہ کا پابند کیا گیا ہے اور دوسرے یہ کہ اسلامی شعور رکھنے والی پبلک کو محاسبہ اور تنقید کے پورے اختیارات دیے گئے ہیں۔ اسلام لوگوں میں یہ جذبہ پیدا کرتا ہے کہ وہ حکمرانوں کے اعمال کو غور سے دیکھتے رہیں۔ جب تک وہ خدا اور رسول کی ہدایت پر چل رہے ہوں ان کی پوری اطاعت کریں اور جب ان کا رویہ مشکوک ہو تو محاسبہ کریں اور تنقید و نصیحت سے اصلاح کی کوشش کریں اور جب ان کو اتنا منحرف پائیں کہ دین میں فساد کا خطرہ ہو تو ان کو معزول کر دیں۔

مقاصد

مندرجہ بالا تصریحات سے خلافتِ الیہ کے قیام کا مقصد خود بخود سمجھ میں آ جاتا ہے۔ تاہم اس کے اخذ کے ساتھ اس کا تذکرہ کرنا مناسب ہے تاکہ شک و ریب کی گنجائش نہ رہے۔ قرآن مجید مندرجہ ذیل الفاظ میں خلافتِ اسلامیہ کے مقاصد کا تذکرہ کرتا ہے:

”وہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو روک دے اور صبراً قتل و حطاکریں تو وہ نافرمان کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے اور بُرے کاموں سے روک دیں گے۔“

اس نیت میں قیام خلافت کے چار مقاصد بیان کیے گئے ہیں: (۱) اقامتِ صلوٰۃ (۲) ایتاؤ زکوٰۃ (۳) امر بالمعروف (۴) نہی عن المنکر۔ اقامتِ صلوٰۃ سے مراد صرف نماز ہی پڑھنا نہیں ہے بلکہ کل عبادتِ بندہ اپنے اپنے درجہات کے اعتبار سے اس میں داخل ہیں۔ اسی طرح ایتاؤ زکوٰۃ سے مراد صرف زکوٰۃ دینا ہی نہیں ہے بلکہ پورے معاشی نظام کو اسلامی معیار و اصول پر قائم کر دینا بھی اس

میں خلافت ہے۔ رہے امیر المومنین اور نبی من المکر تو ان کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر مصروف انسان کی حقیقی ترقی میں مساوی اہمیت ہر مکر اس کی حقیقی ترقی میں مانع ہے۔ پس دوسرے الفاظ میں خلافت الہیہ کے قیام کے مقاصد یہ ہیں: (۱) عباد اور مہجود کے تعلق کو مضبوط و مستحکم بنانا اور بنی نوع انسان کو صحیح معنوں میں خداوند عالم کا بندہ بنادینا (۲) دنیا کے معاشی نظام کو درست کر کے ایسی حالت پر قائم رکھنا جس میں نہ جماعتی قارونیت کا وجود ممکن ہو سکے اور نہ شخصی قارونیت کا اور نہ خاتمہ کشتی و غربت کے دگداز نظام سے دیکھنے میں آئیں (۳) فوج انسانی کو ہر شعبہ زندگی میں ارتقاء و عروج کی طرف بڑھانا اور (۴) فوج انسانی کی زندگی کے ہر شعبہ میں ارتقاء و عروج کی راہ میں جو موانع ہوں ان کو دور کرنا۔

خلافت الہیہ کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ مسلمان حاکم مطلق ہوں، خوب داد و عیش وین اور ان کے ماتحت جو قومیں ہیں ان کے ساتھ جو بچا ہیں سلوک دوار کھیں۔ اگر اسلامی حکومت کا یہ مقصد ہوتا تو اس میں اور غیر اسلامی حکومت میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی حکومت کے معنی مسلمانوں کے اقتدارِ اسطے کے نہیں ہیں۔ مسلمانوں کی حاکمیت کا یہ تصور اسی طرح اور اسی قدر ناجائز اور خلافِ حق و انصاف ہے جس قدر غیر مسلموں کی حاکمیت۔ اسلام انسان کے اقتدارِ اسطے ہی کا مخالف ہے۔ اس کا مقصد تو اللہ تعالیٰ کی حاکمیت و اقتدار قائم کرنا ہے اور اس اصل لائحہ عمل کے خلاف جہاں جو حکومت بھی ہو وہ اسلامی نقطہ نظر سے غلط ہے خواہ وہ کسی مسلمان بادشاہ یا نواب کی حکومت ہو یا غیر مسلم قیصر اور راجہ کی۔ اور خواہ وہ مسلمان قوم کی حکومت ہو یا غیر مسلم کی۔ دراصل اسلامی حکومت نام ہے ان اصول و قوانین کی حکومت کا جو حق تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی فلاح و ترقی کے لیے اپنی کتاب اور اپنے رسول کے ذریعہ سے تعلیم کیے ہیں اور اسلامی حکومت کی جانب دعوت دینے کا مطلب انہی اصول و قوانین کی جانب دعوت دینا ہوتا ہے نہ کہ مسلمانوں کی غلامی اور ماتحتی کی جانب۔ اسلامی حکومت قائم کرنے کا مقصد نہ غیر مسلموں کو مسلمانوں کی ماتحتی میں لانا ہے اور نہ مسلمانوں کی خود اپنی حکومت قائم کرنا ہے بلکہ اسی کا مقصد چند اصول و قوانین

کے تحت مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کی زندگی کو ڈھالنا ہے۔ یہ اصول اللہ تعالیٰ کے مقرر کیے ہوئے ہیں اس لیے دوسرے الفاظ میں ان اصولوں کی تبلیغ کرنے والے انسان ہر انسان کو دوسرے انسان کی اور خود اس کے اپنے نفس کی فلاحی سب سے آزادی دلا کر اللہ تعالیٰ کی حکومت میں داخل کرنا چاہتے ہیں۔ اس وقت مسلمانوں اور غیر مسلموں میں جو فرق نظر آتا ہے وہ اس لیے ہے کہ مسلمان داعی ہیں اور غیر مسلم مدعو۔ لیکن جب غیر مسلم ان اصولوں کو قبول کر کے ان پر عمل پیرا ہو جائیں گے تو وہ فوج مساوی ہو جائیں گے اور ترقی و مدروج کے لوازمات سے یکساں مستفید ہوں گے۔ اسلامی اصول و قوانین کے منافع کسی نسل و وطن یا قوم و قبیلہ کے ساتھ مقید و محدود نہیں ہیں بلکہ دنیا کی ہر قوم اور ہر نسل کے اشخاص ان سے یکساں طور پر استفادہ کر سکتے ہیں۔ اسلامی نظام حیات پر عمل پیرا ہونے کی دعوت محض بنی نوع انسان کی فلاح و ترقی کے لیے ہے اور ہمدردی و خیر خواہی کا جذبہ اس دعوت کا محرک ہے۔ اور اس کی بنیاد بھی محض جذبات پر قائم نہیں ہے بلکہ ایسی قوی و مستحکم عقلی و فطری دلائل بھی اس کی بنیاد ہیں جو ہر صحیح المعطرت اور سلیم العقل انسان کو اپیل کر سکتے ہیں۔

مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنف پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سازی کی تاریخ میں مسلمان مفکرین اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے لیکن ان کے نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مختلف زمانوں اور مختلف ممالک سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکرین کے نظریات پیش کیے گئے ہیں اور کتاب کے شروع میں قرآنی نظریہ حکمت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کو تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے۔

طے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

بات ایک قلم دو

”یہاں یہ نکتہ قابل غور ہو جاتا ہے کہ کیا وہ شخص جس کی زبان عربی نہ ہو اپنی کبھی عربی زبان میں بھی حمد و ثناء بحالت نماز ادا کر سکتا ہے یا نہیں؟“

فقہاء میں شمس الاسلام سرخسی (متوفی ۷۹۰ھ) جس مرتبہ و منزلت کے بزرگ ہیں ہر طالب علم پر روشن ہے۔ ان کی ضخیم المبسوط فقہ حنفی کی اہمات کتب میں سے ہے۔ اسی کتاب کی جلد اول باب افتتاح الصلاة میں جہاں پر بحث ہے کہ اذان و کبیر نماز و خطبہ جمعہ و قرأت نماز فارسی میں جائز ہیں یا نہیں، یہ روایت بھی لائے ہیں:

دروی ان القوم کتبوا الی
مسلمان من ان یکتب لہو الفاعل
بالفارسیۃ فکانوا یفزعون
ذالک فی الصلوۃ حتی لا انت
السنن العربیۃ ۳۷

فارسی والوں دیئے ایران کے نو مسلموں نے
حضرت سلطان فارسی کی خدمت میں کہا کہ
وہ انہیں سورۃ فاتحہ کی فارسی کھ بھیجیں۔
چنانچہ وہ لوگ نماز میں یہ پڑھتے رہے یہاں
حکم کہ ان کی زبان سے عربی کے الفاظ نکلنے لگے۔

سلطان صحابی اولیٰک ممتاز صحابی تھے۔ اگر انہوں نے یہ عمل رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں اور آپ کی اجازت سے کیا جب تم اس کی مشروعیت ظاہر ہی ہے۔ لیکن اگر آپ کے بعد اپنے اجتہاد سے کھ بھیجا جب بھی آپ کا حکم ایک ممتاز صحابی رسول کا حکم تھا جس میں چون و چرا کی گنجائش مشکل ہی سے نکال سکتے ہیں۔

اس ایک واقعہ سے کئی حقیقتوں پر روشنی پڑ گئی۔

۱۔ ایک تو ترجمہ قرآن کریم کی قدامت ثابت ہو گئی۔ سب سے پہلا ترجمہ ایک قرآنی سرت کا ایک صحابی رسولؐ کا کیا ہوا معلوم ہو گیا۔

۲۔ دوسرے عقد کی حالت میں جو اذہنازد دوسری زبان میں نکل آیا۔

۳۔ لیکن اس جواز کی عمر بھی مدت معذوری تک محدود رہی۔ یہ نہیں ہوا کہ عجم و غیر عرب کو مستقل اجازت اپنی زبان میں ناز پڑھنے کی مل گئی ہو۔ جوں ہی معذوری (بعد کوشش) دور ہو گئی حکم جواز بھی منسوخ ہو گیا۔

آج بھی غیر عرب کے لیے حسب ضرورت بہت سی رعایتوں کی گنجائش ہے۔ جیسی کہ سب معذوروں کے لیے ہے۔ لیکن امت کے کسی طبقہ کو ناز میں عربی کی قید سے بالکل مستثناء کر دینا نہ صرف یہ کہ کوئی سند نہیں رکھتا بلکہ وحدت امت کے ایک عملی پہلو پر ضرب کاری لگاتا ہے۔

دونوں عبارتیں آپ کے سامنے ہیں۔ اگر کوئی شخص ایک عبارت کو آج اور دوسری کو کچھ عرصے کے بعد پڑھے تو یہی کہے گا کہ: ”دونوں عبارتیں ایک ہی شخص کی لکھی ہوئی ہیں۔“ لیکن واقعہ یہ ہے کہ پہلی عبارت الدین یسٰء ص ۳۰۶ کی ہے۔ اور دوسری اس کے پانچ چھ سال بعد صدیق جدیدؑ کے صفحہ اول کی زینت بنی ہے۔ جہاں اس ہم آہنگی پر خوشی ہوئی: متفق گردید رائے و علی بارائے من۔ لیکن ماہنامہ ”معارف“ اعظم گڑھ (بجارت) کے تبصرے کا جیس بے جینی سے انتظار رہے گا کیونکہ اس نے پہلی عبارت کی وجہ سے الدین یسٰء کی پوری کتاب کو ”دینی حیثیت سے سخت مگر کہن“ قرار دیا تھا۔ ملاحظہ ہوا صارت میں شایع شدہ تبصرہ دوسری عبارت پر ابھی تک کچھ نہیں لکھا ہے اور

کچھ کھینے کی امید بھی نہیں۔

لیعت عذبة بادل قادوسہ کسرت فی الاسلام ایک پرانی مثل چلی آرہی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ یہ کوئی پہلی غلطی نہیں۔ اسی طرح کی ایک غلطی اس سے پہلے بھی معارف کرچکا ہے مشرکوں سے نکاح کے متعلق جو کچھ الدین بیس میں لکھا گیا تھا اسے بھی معارف نے دینی حیثیت سے سخت گمراہ کن قرار دیا تھا۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد میرزا مظہر جان جاناں کی لکھی ہوئی بالکل وہی باتیں شائع کیں اور ان کو خوب سرا -

اس کا نفیاتی جائزہ لیجئے تو یہ ظاہر ہی نظر آئے گا کہ بعض حضرات صرف انہی باتوں کو درست سمجھتے ہیں جو ان کے قلم سے نکلیں اگر وہی باتیں کوئی دوسرا لکھ دے تو اس لیے قابل رد ہوتی ہیں کہ وہ اپنے خود ان کے قلم سے کیوں نہ نکلیں۔ ہمیں ہنوز یہی توقع ہے کہ یہ حضرات ہماری ان تمام باتوں کو رنہ رنہ مانتے پہلے جائیں گے جن پر آج یہ اعتراض کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ تعدد از دو ارج کے مسئلے میں بھی کچھ ایسا ہی ہوا۔ حلقہ معارف نے ہماری پُر زور مخالفت کی۔ مگر اسی حلقے سے ایک مرد فکلندر نے جرأت مندانہ قدم اٹھایا اور اپنی زندگی کا آخری مضمون ہماری تائید میں لکھا۔ اس مضمون کی معارف میں پذیرائی نہ ہو سکی تو انہوں نے اسے ثقافت میں اشاعت کے لیے بھیج دیا جو شائع ہو گیا۔ یہ تھے مولانا عبدالسلام ندوی رحمۃ اللہ علیہ۔ ان سے حلقہ معارف کو غالباً اور بھی چند مسائل میں اختلاف تھا مگر یہ خبر ہمارے لیے بہت تکلیف دہ تھی کہ بعض حضرات نے اس مرحوم کو اس لائق بھی نہ سمجھا کہ ان کی از جہازہ پُر جہانے (رواہ وجیلۃ غلطی صدوق لایکن ب)

اسلامی دنیا

بیزنٹا پر حملہ

ایک ایسے نازک وقت میں جب کہ الجیریا کا مسئلہ حل کر کے افریقہ میں امن بحال کرنے کی ضرورت و اہمیت ساری دنیا میں پوری شدت کے ساتھ محسوس کی جا رہی ہے۔ فرانس نے تونس میں بھی جنگ چھیڑ کر اپنی سامراجی پالیسی سے امن عالم کے لیے نئے خطرات پیدا کر دیے ہیں۔ اور فرانس کے اس طرز عمل سے آزاد دنیا کی مشکلات میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ تونس پر فرانس کے حملے کا سبب یہ ہے کہ فرانس اپنے سامراجی مقاصد کے لیے بیزنٹا پر قابض رہنا چاہتا ہے۔ جو تونس کی اہم ترین بندرگاہ اور پھر روم کے علاقے میں ایک بہت بڑا بحری اور فضائی مرکز ہے۔ یہ بندرگاہ دس میل مدد بحیل میں واقع ہے جن کو نہ کھود کر سمندر سے ملا دیا گیا ہے۔ سنہ ۱۸۸۰ء میں فرانس نے بیزنٹا کو فوجی مرکز بنادیا۔ اور اس نے تجارتی اور جنگی اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ چنانچہ دوسری عالمی جنگ میں اتحادیوں نے اسی بندرگاہ کو سسلی اور اٹلی پر فوج کشی کا مرکز بنایا تھا۔

جب تونس کے حریت پسندوں کی جدوجہد کامیاب ہوئی اور سنہ ۱۹۵۵ء میں اس ملک کو آزادی ملی تو فرانس نے بیزنٹا پر تونس کی حاکمیت کو تسلیم کر لی لیکن اس پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔ یہ صورت حال تونس کے لیے ناقابل قبول تھی اور اس نے فرانس سے بیزنٹا کے فوجی اڈے خالی کر دینے کا مطالبہ کیا۔ لیکن فرانس اس پر آمادہ نہ ہوا کیونکہ وہ ان اڈوں کو اپنے سامراجی مفاد کے لیے ضروری تصور کرتا ہے۔ تونس نے اپنا مطالبہ برابر جاری رکھا اور صدر صبیح بورقیہ نے اس مسئلہ کو پُر امن طریقہ پر حل کرنے کی پوری کوشش کی مگر کامیابی نہ ہوئی۔ آخر کار انہوں نے صدر ڈی گال سے کہا کہ فرانس اس بات کا اعلان

کر دے کہ وہ یہ اوٹے خالی کر دے گا۔ فرانس نے یہ مطالبہ بھی نہ مانا اور نہ زتا پر قبضہ فرانسیسی معاہدہ کے لیے ضروری تصور کیا۔ تونس یہ گوارہ نہ کر سکتا تھا کہ ایک غیر ملک اس کے علاقہ میں زبردستی اپنا فوج اوٹے قائم رکھے۔ اور اس سے جو کشمکش پیدا ہو گئی اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فرانس نے زبردستی حملہ کر دیا۔ اور اس کی فضائی بمباری سے زبردست نقصان ہوا۔ انصاف پسند ممالک نے تونس کی حمایت کی اور یہ مسئلہ سلامتی کونسل میں پیش ہوا جس نے جنگ بند کرانے کی قرارداد منظور کی۔ لیکن جنگ بندی کے بعد بھی فرانس کا جارحانہ طرز عمل برقرار رہا، اور اس سے ہر قسم کے خطرناک حالات پیدا ہو جانے کا امکان ہے۔ سامراجی دور گزریگا اور فرانسیسی سامراج بھی دم توڑ رہا ہے۔ اس کا خاتمہ تو یقینی اور بہت قریب ہے مگر اس سے یہ اندیشہ لگا ہوا ہے کہ اس کی شکست خوردگی اور اضطرابی کیفیت نہ معلوم دنیا کو کن مصائب میں مبتلا کر دے۔

کویت پر عراق کا دعویٰ

خلیج فارس کے علاقہ کی چھوٹی سی ریاست کویت کی پہلے کوئی اہمیت نہ تھی۔ لیکن جب یہاں بہت بڑی مقدار میں تیل نکلنے لگا تو اس کی دولت اور اہمیت میں غیر معمولی اضافہ ہو گیا۔ کویت پر برطانیہ کی بالادستی قائم تھی جس سے اب اس کو آزادی ملی ہے۔ لیکن یہ آزادی سیاسی خلفشار اور بین الاقوامی کشمکش کا سبب بن گئی۔ کویت کو آزادی ملنے ہی عراق نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور جنرل عبدالکریم القاسم نے یہ اعلان کر دیا کہ ترکوں کے عہد حکومت میں کویت عراق کے صوبہ بصرہ کا ضلع تھا اس لیے وہ عراق کا حصہ ہے اور اب عراق کی سرحد کویت کے جنوب تک وسیع کر کے شیخ کو عراق کی طرف سے اس علاقہ کا گورنر مقرر کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کویت نے اعلان کیا کہ وہ آزاد اور سوداختہ ملک ہے اور اگر اس کی آزادی پر حملہ کیا گیا تو وہ اس کا مقابلہ کرے گا۔ اس اعلان کے ساتھ ہی کویت نے برطانیہ سے فوجی امداد طلب کر لی اور اقوام متحدہ، اور عرب لیگ کا رکن بننے کی درخواست پیش کر دی۔ سعودی عرب اردن اور مصر نے کویت کی حمایت کرنے کا اعلان کیا اور عرب ممالک میں خلفشار پیدا ہونے لگا۔

تمام عرب ممالک کی طرح کویت بھی سلطنت عثمانیہ میں شامل تھا اور انگریزوں نے اپنا اثر جاننے کے لیے ۱۸۹۹ء میں کویت کے شیخ سے معاہدہ کر کے اس کو الگ ریاست کی حیثیت دیدی۔ ۱۹۱۴ء میں جب عالمگیر جنگ پھڑکنی تو برطانیہ نے کویت کو آزاد حکومت تسلیم کر کے اس کو اپنی حفاظت میں لے لیا۔ جنگ کے بعد جب عراق کی سلطنت قائم ہوئی اور پھر اس کو نادری ملی تو عراق نے کویت کو عراق میں شامل کرنے کا مطالبہ پیش کیا ملک غازی کے زمانہ میں تو یہ دعویٰ عراق اور برطانیہ کے درمیان کشمکش کا باعث بن گیا اور عراق میں برطانیہ کے خلاف جذبہ بہت بڑھ گیا۔ برطانیہ کی بالادستی کی وجہ سے عراق اپنا مقصد حاصل نہ کر سکا، اور جب کویت کو آزادی ملی تو عراق نے اپنا پرانا مطالبہ پھر دہرایا۔ لیکن اب یہ مسئلہ صرف عراق اور کویت تک محدود نہ رہا تھا یہ تمام عرب ممالک کا مسئلہ بن کر عرب لیگ کی کونسل کے سامنے آیا۔ اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل میں اس کو مشرقی اور مغربی بلاک کی کشمکش نے غیر معمولی اہمیت دیدی اور برطانیہ کے لیے تیل کی فراہمی کو برقرار رکھنے کے لیے انگریزی فوجوں نے عراق اور کویت کی سرحد پر مورچے قائم کر لیے۔ برطانیہ کی عملی مداخلت نے کویت پر فوجی حملے کا خطرہ دور کر دیا۔ عرب لیگ نے عراق کی مخالفت کے باوجود کویت کو اپنا رکن بنالیا۔ اور روس کو اس کا موقع نہ ملا کہ وہ اس خلفشار سے فائدہ اٹھا کر عراق میں اپنا اثر بڑھا لے۔

ترکیہ کا نیا دستور

ترکیہ کی نئی حکومت نے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ بہت جلد دنیا و ستور بنا کر جمہوریت کو بحال کر دے لیکن پانچ ماہرین کی ایک کمیٹی مقرر کی گئی جس نے دستور کا مسودہ تیار کیا۔ اور جب اس مسودہ کو دستور ساز مجلس نے منظور کر لیا تو اس کے متعلق عوام کی رائے دریافت کی گئی۔ اور رائے دینے والوں کی اکثریت نے بھی اس کی منظوری دیدی۔ توقع ہے کہ موجودہ پروگرام کے مطابق یہ دستور نافذ ہو جائے گا اور ۲۹ اکتوبر ۱۹۶۱ء کو عام انتخابات ہوں گے۔ اس طرح ختم سال سے قبل دستوری حکومت بحال ہو جائے گی۔

نئے دستور میں ترکیہ کو جمہوری اور لادینی حاکمت قرار دیا گیا ہے۔ پہلے ترکی پارلیمنٹ ایک ایوانی تھی، اب دو ایوانی ہو گئی۔ ایوانِ زیریں ۴۵۰ اور بالائی ایوان ۱۸۸ اراکین پر مشتمل ہو گا۔ اس آئین میں ایسی دستوری عدالت کے قیام کا بھی اہتمام کیا گیا ہے۔ حاکم کے دستور کی تعبیر کرے گی۔ نظامِ حکومت جمہوری ہو گا اور مغربی پارلیمانی اصول پر کامینہ بنائی جائے گی۔ لیکن طریقِ انتخاب میں بڑی تبدیلی کر دی گئی ہے۔ چنانچہ اب کسی علاقہ کے امیدواروں میں سب سے زیادہ ووٹ حاصل کرنے والا امیدوار کامیاب قرار نہ دیا جائے گا بلکہ انتخاب میں حصہ لینے والی جماعتوں کو اس تناسب سے نمائندگی دی جائے گی جس تناسب سے وہ ووٹ حاصل کریں گی۔ طریقِ انتخاب میں یہ تبدیلی عصمت انونو کی خلقِ پارٹی کے مطالبہ پر کی گئی ہے۔ لیکن عطا یہ طریقہ کامیاب نہ ہو سکے گا کیونکہ اس سے حکومت کا استحکام متاثر ہو گا۔ نئے دستور میں انفرادی حقوق کی ضمانت دی گئی ہے اور پریس کی آزادی کا بھی تحفظ کیا گیا ہے جس کا مطالبہ شدت سے کیا جا رہا تھا۔

تاریخِ جمہوریت

مصنف شامہ حسین رزاقی

قبائلی معاشرہ اور یونانِ قدیم سے لے کر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری اذکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ صفحات ۵۰۶

قیمت آٹھ روپے

طے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارف اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۶۱ء

اردو شاعری اور فن تنقید

اقبال اور حدیث نبویؐ

ہنگری کے مستشرقین اودان کے علمی کارنامے

۲۔ بریلان دہلی، جولائی ۱۹۶۱ء

اسلام کا نظام امن و امان

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

فردوسی کے شاہنامہ میں رومانی عناصر

۳۔ جامعہ دہلی، جولائی ۱۹۶۱ء

رشید رضا

ایم۔ اے۔ اوکالج علی گڑھ

۴۔ صحیفہ لاہور، جولائی ۱۹۶۱ء

یقین، ستم زد و مہمیر

افلاطون اور جالیات

مشرق میں ادب کی اخلاقی اقدار

۵۔ العلم کراچی، اپریل جون ۱۹۶۱ء

مولانا عبد السلام ندوی

ڈاکٹر اکبر حسین قریشی

قاضی الطہر مہدک پوری

مولانا ظفر الدین احمد

ڈاکٹر خوشید احمد غفار

آفتاب اختر ایم۔ اے

ضیاء الحسن فاروقی

عبدالرزاق قریشی

مشرق انصاری

نصیر احمد ناصر

احمد رضا

مذہب کی جد گیری اور اتحادیت
سر سید اور تحریک پاکستان

۶۔ معارف اعظم گڑھ، جون ۱۹۶۱ء
شیخ احمد سرہندی

اردو شاعری اور فن تنقید
شیخ بوعلی سینا کی عبقریت
مقرر بنی اور ان کی جسط

۷۔ اقبال لاہور (انگریزی، جولائی ۱۹۶۱ء)
اور دبورس، یونانی کیمیا کی اولین علامات

عربی زبان اور اس کا مختصر تعارف
ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعیات
ملک اشعرا بہار

نظام الملک طوسی کا سیاسی نظریہ

۸۔ وائس آف اسلام کراچی (انگریزی، جولائی ۱۹۶۱ء)

ابن تیمیہ کا نظریہ جہاد

پاکستان میں رسم الخط کا مسئلہ

عہد بنو امیہ میں اسلامی حکومت

اقبال اور قومیت

اخلاق حسین زبیری
پروفیسر سعید احمد رفیق

پروفیسر محمد مسعود احمد

مولانا عبدالسلام ندوی

مولانا شبیر احمد خاں غوری

مولوی ضیاء الدین اصلاحی

سید ہمدی حسن

سید محمد یوسف

بختیار حسن

عبد الشکور احسن

ایاس احمد

ایاس احمد

محمد عبدالرحمن بارک

ڈاکٹر امیر حسن صدیقی

ظفر اسحاق انصاری

ENGLISH PUBLICATIONS OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12 (in press)



ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10



METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75



FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Re. 0.75



MOHAMMAD THE EDUCATOR

By Rodert L. Gulick
Rs. 4.25
(In press)



QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar
Rs. 2.50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STAT AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12



WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7



ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75



FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25



RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar
Rs. 10



SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

IN PRESS : (1) *Pilgrimage of Eternity*, English translation, by Principal Mahmud Ahmad, of Iqbal's Javed Nama.

(2) *Key to the Door* by Capt. Tariq Safina Pearce.

The Secretary

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE



ثقافت

ستمبر ۱۹۶۱ء

ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور



ثقافت لاہور

10 SEP 1961

ستمبر ۱۹۶۱ء

شمارہ ۳

جلد ۱۰

ادارہ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اداکین

محمد جعفر بھلواروی

محمد حفیظ ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

معاون مدیر

شاہد حسین رزاقی

فی پریچس: بارہ آنے

مآلات: اٹھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ - لاہور

ترتیب

۲	تاثرات
۶	پروفیسر ایم۔ ایم شریف	فلسفہ لذت کا اثر مغربی اقتصادیات پر
۲۶	محمد حنیف ندوی	اسلام میں نکاح کی حیثیت
۴۳	رشید اختر ندوی	فقہائے شافعیہ
۶۵	شاہد حسین رزاقی	حاصل مطالعہ
۷۱	خالد سعید	علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

طابع ناشر
 پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ
 استقلال پریس لاہور

مقام اشاعت
 ادارہ ثقافت اسلامیہ کتب خانہ لاہور

تأثرات

شمالی نائیجیریا کے وزیر اعظم الحاج محمد ویلیو سوکو کو کے سرودنہ اور نائیجیریا کے ایک اہم ترین سیاسی رہنما ہیں۔ آبادی کے اعتبار سے نائیجیریا افریقہ کا سب سے بڑا ملک ہے اور سر احمد اس ملک کی سب سے بڑی جماعت نارورن پیپلز کانگریس کے صدر ہیں اور اسی جماعت کے نائب صدر الحاج ابو بکر تغاواہیلو نائیجیریا کی وفاقی حکومت کے وزیر اعظم ہیں۔ الحاج احمد اپنے چند وزیروں کے ساتھ پاکستان آئے تھے۔ یہاں انھوں نے جس اسلامی اخوت کا ثبوت دیا اور پاکستان اور مسئلہ کشمیر کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ افریقہ کے نوآزاد شدہ مسلمان اپنی دینی اور ملی ذمہ داریوں کو پوری طرح محسوس کرتے ہیں۔

الحاج احمد ویلیو نے اس سلسلہ میں کئی مسلم ممالک کا دورہ کیا اور ان کے اس دورہ کا ایک اہم مقصد یہ تھا کہ اسلامی ممالک کی ایک مشترکہ تنظیم قائم کرنے کے بارے میں مسلم ممالک کے سربراہوں سے تبادلوہ خیال کیا جائے۔ چنانچہ کراچی پہنچ کر سر احمد نے مسلم ممالک کا ایک عمدہ قائم کرنے کی تجویز پیش کی اور صدر پاکستان سے اس مسئلہ پر بات چیت کے بعد یہ بیان دیا کہ صدر محمد ایوب خان مسلم سربراہوں کی ایک کانفرنس طلب کرنے کی تجویز سے متفق ہیں تاکہ اس کانفرنس میں مسلم ممالک کی مشترکہ تنظیم قائم کرنے کے مسئلہ پر غور کیا جاسکے۔ سر احمد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس قسم کی کانفرنس مکہ معظمہ میں طلب کی جائے۔ اور یہ بھی کہا کہ وہ اس مسئلہ پر شاہ سعود سے بات چیت کر چکے ہیں اور دوسرے مسلمان سربراہوں سے بھی تبادلوہ خیال کریں گے۔ چنانچہ سر احمد نے اپنے اس دورہ میں مختلف ممالک کے حکمرانوں سے اس مسئلہ پر گفتگو کی اور انھوں نے کانفرنس کے انعقاد اور

مشترکہ تنظیم کے قیام کی تجاویز سے اتفاق کیا۔

حاکم اسلامیہ کی مشترکہ تنظیم قائم کرنے کا خیال ایک مدت سے مسلمانوں کے ذہن میں موجود ہے اور مسلمان مفکرین اور رہنماؤں نے بار بار اس کا اظہار بھی کیا۔ لیکن اس کو اب تک عملی شکل نہ دی جاسکی۔ موجودہ زمانہ میں ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں کہ مسلمانوں کی بقا و استحکام کے لیے ان کی متحدہ تنظیم کا قیام بہت ضروری ہے۔ مسلم ممالک اپنے محل وقوع، قدرتی وسائل اور آبادی ہر اعتبار سے غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں اور اگر وہ اپنی مشترک طاقت کو متحدہ و منظم کر لیں تو وہ دنیا کی ایک عظیم ترین قوت بن سکتے ہیں۔ اور عالمی سیاست میں جمہوری اور اشتراکی بلاکوں کی طرح اسلامی بلاک بھی بڑی اہمیت حاصل کر سکتا ہے۔ عالمی سیاست کے موجودہ رجحانات نے مسلم ممالک کے سربراہوں کو بھی عالم اسلامی کی مشترکہ تنظیم قائم کرنے پر متوجہ کر دیا ہے اور اس ضمن میں مختلف تجاویز سامنے آنے لگی ہیں۔ صدر محمد ایوب خاں اسلامی ممالک کے اتحاد کی ضرورت کو بخوبی محسوس کرتے ہیں، اور سعودی عرب، عرب جمہوریہ اور انڈونیشیا کے دوروں میں بھی انہوں نے اس کی اہمیت پوری طرح واضح کر کے ان ملکوں کو بھی اس طرف متوجہ کیا تھا۔ صدر ایوب نے اسلامی ممالک کی ایک ایسی دولت مشترکہ قائم کرنے کی تجویز پیش کی ہے جس کے شرکار باہم مربوط و متحد ہوں لیکن ان کے لیے شرائط بہت سخت نہ ہوں۔ ملایا کے وزیر عظیم تنکو عبدالرحمن جب برطانوی دولت مشترکہ کی کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے تھے تو انہوں نے اس ادارہ کے شامل مسلم ممالک کی دولت مشترکہ قائم کرنے کی تجویز پیش کی تھی اور اس مسئلہ پر صدر پاکستان اور ناٹجیریا کے وزیر اعظم سے تبادلہ خیال کیا تھا۔

جج کے موقع پر شاہ سعود نے اس سلسلہ میں ایک اہم قدم اٹھایا اور ایشیا و افریقہ کے متنازعہ علاقوں سے ملاقات کر کے مسلم ممالک کے درمیان سیاسی اور ثقافتی اتحاد پیدا کرنے کے لیے ایک مشترکہ تنظیم کے قیام پر زور دیا اور کہا کہ ان کی اس تجویز کو صدر پاکستان اور سلطان مراکش کی تائید بھی حاصل ہے۔ شاہ سعود نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مسلم ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس طلب کی جائے تاکہ تمام ممالک کے اہم مسائل پر غور کر کے اس تنظیم کی نوعیت کے بارے میں فیصلہ کیا جاسکے۔ اس سلسلہ میں جو اعلامیہ جاری کیا گیا

تھا اس پر سینیکا کی کہ صدر، نائیجر یا کہ صدر، کامرون کے نائب صدر، گینی کے وزیر داخلہ، انڈونیشیا کے وزیر مذہبی امور اور طایا کے نمائندہ نے بھی دستخط کیے تھے۔ شاہ سعود کو اس مسئلہ سے اس قدر دلچسپی ہے کہ انھوں نے سرکاری طور پر یہ تحریک شروع کر دی کہ اسلامی حکومتوں کی ایک مشترکہ تنظیم قائم کی جائے تاکہ دنیائے اسلام خلائی دور کے مسائل و مشکلات کا مقابلہ کرنے کے لیے متحد ہو جائے۔ بعض عرب رہنماؤں کا یہ خیال ہے کہ مسلم ممالک کو ایک مسلم بلاک کی شکل میں متحد کر دیا جائے تاکہ وہ بڑے ممالک کی کشمکش کا میدان بننے کے بجائے خود ایک بڑی طاقت بن جائیں۔

مسلم ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس طلب کرنے کی تجویز سے صدر محمد ایوب خان، صدر ناصر، شاہ سعود، شاہ حسین، سلطان حسن اور دوسرے مقتدر سربراہانِ مملکت متفق ہیں۔ اور اس کانفرنس کا انعقاد ہی اس ضمن میں پہلا موثر عملی اقدام ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مسلم ممالک ایشیا اور افریقہ کے بہت بڑے حصوں پر مشتمل ہیں۔ اور نہایت وسیع علاقوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ ان کے مسائل کی نوعیت بھی اس قدر مختلف ہے کہ ان کو سخت شرائط کا پابند بنا کر متحد کر دینا عملاً ناممکن ہے۔ ان سب کو ایک تنظیم کی شکل میں مربوط کر کے ان میں تعاون و اتحاد قائم کرنا نہایت ضروری ہے لیکن اس تنظیم کی نوعیت کیا ہو اور وہ کن اصول و شرائط پر مبنی ہو، اس کا تعین اسی وقت ہو سکتا ہے جب تمام مسلم ممالک کے سربراہ مل جل کر اس پر غور کریں اور مختلف ممالک کے مسائل کو پیش نظر رکھ کر تعاون و اتحاد کے تمام امکانات کا جائزہ لیں۔ اس طرح پورے غور و فکر کے بعد اسلامی ممالک کی جو مشترکہ تنظیم قائم ہوگی وہ عملی طور پر بھی کامیاب ہوگی اور حصولِ مقصد کے لیے ایک موثر طاقت بن جائے گی۔

فلسفہ لذت کا اثر مغربی اقتصادیات پر

شاید کسی نظریہ نے فکر انسانی پر اتنا گہرا اثر نہیں ڈالا، جتنا اس تخیل نے کہ لذت ہی حیات انسانی کا منہمکے مقصود ہے۔ قدیم ہندوؤں میں لذت یا "رس" کو خدائی کا درجہ دیدیا گیا تھا۔ یونانیوں میں ابی قورس (EPICURUS) کے مقلدین کا خیال تھا کہ انسان کا فطری حق ہے کہ صرف لذت ہی حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہے۔ موجودہ زمانہ میں بنتھم (BENTHAM) کے وقت سے لے کر اب تک اس نظریہ نے علمی نظریات کی تمام انواع پر اثر ڈالا ہے۔ سچے کہ علوم منطقہ اپنی تمام جدوجہد لطف و سرور اور عیش و آرام کے حصول پر صرف کرتے ہیں۔ عامی ہو یا عالم،

(۱) فلسفہ لذت یا "لذتیت" جس کی تشریح اقتصادیات کے نقطہ نگاہ سے مقالہ زیر نظر میں ہے کی مشرق و مغرب میں جیتے اہل ملک کی توجہ اور تحقیق کا دوش کا سخی سمجھا جاتا رہا ہے۔ مغربی مفکرین کی آراء و افکار سے مضمون ہذا متعلق ہے۔ یہاں یہ اشارہ کافی ہو گا کہ یہ نظریہ چونکہ اپیکورس (اپیکورس) کے نظریات کا اصل اصول ہے لہذا یونانی مفکرین کی تصانیف کے تراجم کے ذریعہ عربی مفکرین تک پہنچا۔ اور حکمائے اسلام میں سے اکثر نے اس پر بحث و تنقید کی۔ چنانچہ علامہ غزالی نے غیثی کتاب میں تفصیل کے ساتھ اپیکورس کے اقوال اور مسائل کو بیان کیا ہے۔ اور غزالیام تو مسرتا پاپاپیکورس کے رنگ میں رنگے نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ نظریہ دینیئے اسلام میں مقبول اس لیے نہیں ہوا کہ اسلام کی تعلیم کسی طرح اس سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتی۔ (مترجم،

(۲) (APPLIED SCIENCES) یا علوم منطقہ مثلاً داکٹری، انجینئری وغیرہ جو علوم خالصہ مثلاً فلسفہ کی سرسری وغیرہ کو عام انسانی فائدے کے لیے استعمال کر کے ان کے اصول انسانی ضروریات کے سانچوں میں ڈھالتے ہیں (مترجم،

مطم ہو یا مبالغہ سبکے سب اسی کے قائل نظر آتے ہیں کہ لطف و مسرت ہی سب سے بڑی خوبی ہے۔ ہم اس زندگی میں ایک دوسرے کے عیش و آرام کی خواہش کرتے ہیں۔ اور جب کوئی مر جاتا ہے تو ہم اسے مابعد کی زندگی میں راحت و آسائش کے حصول کی دعا دیتے ہیں۔ بہشت کا تصور اس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں ہر قسم کی راحت و آسائش حاصل ہوتی ہے۔ اور کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ اور دوزخ وہ جگہ ہے کہ جہاں تکلیف ہی تکلیف اور مصیبت ہی مصیبت ہے اور کوئی آرام نہیں۔

جب تم کہتے ہو کہ لذت ہی زندگی کا مقصد ہے تو تمہارا مطلب دو باتوں میں سے ایک ہو سکتا ہے۔ یا تو یہ کہ لذت بطور واقعہ ایسی چیز ہے کہ صرف اسی کی خواہش کی جا سکتی ہے یا یہ کہ اگرچہ لوگ لذت کے علاوہ دیگر چیزوں کی خواہش بھی کر سکتے ہیں لیکن لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش کرنا چاہیے یعنی یہ کہ جملہ اشیاء میں لذت ہی وہ چیز ہے کہ جس میں خیر و خوبی تمام تر مضمر ہے اور اسی کو حاصل کرنے کی تمنا کرنا چاہیے عموماً ہوتا ہے کہ ذہن میں یہ دونوں معنی واضح طور پر علاحدہ نہیں رکھے جاتے۔ بل (J. S. MILL) جیسا بڑا مفکر بھی اس فرق کو نظر انداز کر جاتا ہے، اگرچہ اس نے انسانی خواہشات کے مقصود اور مطمح نظر پر ایک بیض رسالہ تصنیف کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ اقتصادیات کی تمام تاریخ میں یہ دونوں نظریات ایک دوسرے میں مدغم رہے ہیں۔ اگرچہ اقتصادیات کی تاریخ کے ابتدائی دور سے لے کر اب تک معاشین عموماً یہی کہتے چلے آئے ہیں کہ انہیں 'اخلاقی مقصود' یا 'خیر محض' یا 'وہ شے' کہ جس کی خواہش اخلاقی طور پر کرنا چاہیے، اس قبیل کے قصودات سے کوئی بحث نہیں۔ لیکن علماء انہوں نے مطلوب واقعی وہ چیز کہ جس کی خواہش کی جائے اور مطلوب اخلاقی وہ چیز کہ جس کی خواہش کی جانی چاہیے، دونوں اصطلاحات کا مفہوم ایک ہی سمجھ لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ مطلوب واقعی اور مطلوب اخلاقی، دو مختلف حقیقتوں کی وحدت کا خیالی خام نفسیات اور اخلاقیات کے تمام نظریات پر مسلط تقابلی ازم کی بجھوک (SIDG WICK) ان دونوں کے فرق کو قطعی طور پر واضح کر دے۔ اس خطبہ بحث کے پیدا ہونے کے وجہ سے کسی دوسرے

مگر بیان ہوئے ہیں۔ یہاں ہم صرف اس نظریہ کو پرکھنا چاہتے ہیں کہ لذت ہی زندگی کا نصب العین اور مطمح نظر ہے خواہ اس کی تاویل اس طرح کی جائے کہ وہی ایک چیز ہے کہ جس کی خواہش کی باقی ہے، یا اس طرح کہ وہی ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش کرنا چاہیے۔

فلسفہ لذت کو اصطلاحاً 'لذتیت' (HEDONISM) کہتے ہیں۔ اس کی یہ صورت کہ لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کے حصول کی خواہش کرنا ممکن ہے۔ نفسیاتی لذتیت "کلماتی ہے اور یہ نظریہ کہ ان تمام چیزوں میں سے کہ جن کی خواہش ہم واقعتاً کرتے ہیں صرف لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش ہمیں کرنا چاہیے یا یہ کہ اسی کے حصول میں تمام بھلائی اور خیر و خوبی مضمر ہے۔ "اخلاقی لذتیت" کلماتی ہے۔

لذتیت کا نظریہ تقریباً ہمیشہ انفرادیت کے نظریہ سے وابستہ رہا ہے۔ یعنی یہ تخیل کہ فرد کا ذاتی مقصد ہمیشہ حصول لذت (اپنے سوا کسی اور کا نہیں) ہوتا ہے یا ہونا چاہیے۔ اقتصادیات کی اصطلاح میں یہ صورت اختیار کرتا ہے کہ ذاتی اعتراض ہی ہیں کہ جن کے حصول کی ہم سب کوشش کرتے ہیں۔

اس نظریہ یعنی ذاتیت یا انفرادیت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ واقعہ کے طور پر ہم ذاتی منفعت کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔ اگر ہم دوسرے کے مفاد کے حصول کی کوشش کریں بھی تو یہ محض اس لیے ہوتا ہے کہ ان کے فائدہ میں ہمارا اپنا فائدہ ہے۔ اصطلاحی طور پر اسے "نفسیاتی انفرادیت" کہتے ہیں۔

انفرادیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ ہم دوسروں کے مفاد کے حصول کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن ہمارا اپنا مفاد ہی وہ چیز ہے جس کے حصول میں خیر و خوبی پنہاں ہے یا جسے حاصل کرنا ہمارا فرض ہے یا جس کے حصول میں ہماری بھلائی ہے۔ اس نظریہ کو اصطلاحاً "اخلاقی انفرادیت" کہتے ہیں۔

اس لحاظ سے اقتصادیات کی تاریخ میں ذیل کے چار نظریات ہمیشہ دو شش بدوش

نظر آتے ہیں۔

۱۔ "نفسیاتی لذتیت" یعنی یہ نظریہ کہ ہم واقعہ لذت کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔

۲۔ "اخلاقی لذتیت" یعنی یہ نظریہ کہ اگرچہ ہم دراصل ہر قسم کی چیزوں کی خواہش رکھتے ہیں لیکن ہمیں لذت کے حصول کے سوا کسی چیز کی خواہش نہیں کرنا چاہیے۔

۳۔ "نفسیاتی انفرادیت" یعنی یہ نظریہ کہ ہم واقعہ صرف اپنے لیے لذت حاصل کرنے کے سوا کچھ اور نہیں چاہتے۔

۴۔ "اخلاقی انفرادیت" یعنی یہ نظریہ کہ ہمیں صرف اپنے لیے لذت حاصل کرنے کی خواہش ہے سوا اور کسی چیز کی خواہش نہیں کرنی چاہیے۔

علائیہ پہلا، لیکن حقیقتاً پہلا اور دوسرا دونوں نظریات اقتصادی نظریہ اقدار کی بنیاد ہیں۔ اور علائیہ تیسرا لیکن حقیقتاً تیسرا اور چوتھا دونوں نظریات "عدم مداخلت" اور "شخصی آزادی تجارت" کے اقتصادی نظریات کی اصل ہیں۔ آخری دو نظریات دوسرے مقالے میں زیر بحث آئیں گے۔ یہاں ہم صرف پہلے اور دوسرے پر توجہ مرکوز کریں گے۔ آئیے پہلے، پہلے نظریہ کی حقیقت کا جائزہ لیں۔

مغربی معاشین عموماً اخلاقی نقطہ نظر سے ذرائع اور مقاصد کے فرق کو نظر انداز کر چکے ہیں۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان میں سے اکثر کم از کم نفسیاتی اعتبار سے ذریعہ اور مقصد کا فرق پہچان لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک لذت ہی تمام افعال کا مقصود ہے اور تمام اقتصادی اشیاء اسی مقصد کے حصول کے ذرائع ہیں۔ یہ طرز فکر قدیم معاشین کے نظریات کی اصل ہے۔ اور ان سے بھی بڑھ کر لذت مندین نے اسے اقتصادیات کے اہم ترین اصول میں سے ایک قرار دیا ہے۔ اقتصادیات، اخلاقیات اور نفسیات کو یہ نظریہ منقسم (BENTHAM) سے ترکہ میں ملا۔ لیکن اگرچہ تمام اکابر اخلاقیات و نظریات نے اسے رد کر دیا ہے۔ تاہم بہت سے معاشین اب بھی اس پر اڑے ہوئے ہیں۔ منقسم نے اپنی کتاب اصول اخلاقیات و وضع قوانین کی ابتدا یوں کی ہے۔ قدرت نے

انسان کو دو بڑے حکمرانوں کا تابع بنایا ہے۔ 'لذت اور اہم'۔ انھیں کا کام ہے کہ یہ ہیں یہ بتائیں کہ ہیں کیا کرنا چاہیے اور کیا ہم کریں گے۔ ایک طرف بھلائی برائی کا معیار، اور دوسری طرف علت معلول کا سلسلہ، انھیں کے تحت سلطنت سے وابستہ ہے۔ ہم گفتار، کردار، اور افکار سب میں انھیں کے احکام کے تابع ہیں۔ زبان سے چاہے ہم ان کی سلطنت کی عظمت کا اعتراف نہ بھی کریں لیکن حقیقت میں ہم ہر وقت ان کے تابع ہیں۔ نظریہ افادیت اسی حکومت کو تسلیم کر لینے پر مبنی ہے اور اسے اس نظام کی بنیاد قرار دیتا ہے کہ جس کا مقصد عقل کے قویٰ اور قوانین کے مادہ سے لطف و سرور کی عشرت کاہ تعمیر کرنا ہے۔

وہ نظام ہائے حیات جو اس میں شک و شبہ پیدا کریں وہ اصل صورت کی پوجا کرتے ہیں، اور منہ سے گریز۔ ادہام کا اتباع کرتے ہیں، اور عقل سے بغاوت۔ تادیکی سے محبت کرتے ہیں، اور روشنی سے نفرت۔ اس ادہامیز رجحان کے ساتھ منہم نے افادوی اخلاقیات اور وضع قوانین کی بنیاد رکھی۔ اس وقت منہم کو کیا خبر تھی کہ بالآخر یہی نظریہ افادوی نفسیات اور اخلاقیات کی بنیاد بھی بن جائے گا۔ اس نے اسے بطور بدیہی صداقت بیان کیا اور اسے ثابت کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی۔

منہم کے اتباع میں جیورنس (JEVONNES) نے دھولے کیا کہ تجزیہ سے بالآخر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقتصادیات و اصل کیفیت کے اعتبار سے لذت و اہم کی مقدار کے تعین پر مبنی ہے۔ اشیاء کی قیمت کا دار و مدار اس لذت و راحت پر ہے کہ جو ان کے استعمال سے حاصل ہوتی ہے۔ پیداوار کا حصول ہمیشہ محلیف وہ فعل ہوتا ہے کیونکہ اس کا دار و مدار محنت کرنے اور سرمایہ لگانے پر ہے۔ جس کے لیے سرمایہ کے فوری استعمال سے باز رہنا لازمی ہے۔ اور یہ دونوں افعال محلیف وہ ہیں۔ کام کے اوقات جتنے طویل ہوں گے اور اشیاء کی تیاری اور قابل استعمال ہو جانے میں جتنی دیر لگے گی اور اس کے لیے جتنے انتظار کی ضرورت ہوگی اتنا ہی زحمت و مشقت میں اضافہ ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ کام کے آخری اوقات اس کے ابتدائی اوقات کے مقابلے میں زیادہ صبر آزما ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ آخری لمحات میں کام اس وقت کیا جاتا ہے جب ہم تھکے ہوتے ہیں۔ اسی طرح افادہ اور استعمال سے باز رہنا آخری لمحات میں زیادہ صبر آزما ہوتا ہے بہ نسبت ابتدائی اوقات کے۔ مثلاً پیاس کی تکلیف دپانی کے استعمال سے باز رہنا، پیاسے ہونے کے آخری لمحات میں زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت ابتدائی اوقات کے۔ جب تک ہمارے اندازہ کے مطابق محنت اور اشیاہ کے قابل استعمال ہونے کے انتظار کی زحمت کم تکلیف دہ ہوتی ہے بہ نسبت اس راحت کے کہ جس کے اس وقت حصول کی امید ہوتی ہے کہ جب ہماری مطلوبہ اشیاہ پیداوار کی تکمیل پر ہمیں حاصل ہو جائیں اس وقت تک ہم میدان کے حصول کی خاطر محنت اور سرمایہ لگاتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن جیسے ہی کہ پیداوار کے اضافہ کی صورت میں ہمیں لطف و راحت کی امید کم نظر آتی ہے بہ نسبت اس کے لیے محنت اور سرمایہ لگا کر انتظار کی زحمت برداشت کرنے کی کلفت کے۔ بس اسی وقت ہم پیداوار کے حصول کی کوشش ختم کر دیتے ہیں۔

یہی حال مبادلہ کا ہے۔ ہم ایک چیز بیچ کر اسے اپنے آپ سے جدا کرنے کی تکلیف گوارا کرتے ہیں تاکہ اس کے معاوضہ میں دوسری چیز حاصل کر کے لطف اندوز ہوں۔ ہم تبادلہ اس لیے کرتے ہیں کہ ہمارے خیال کے مطابق، ایک چیز جسے ہم اپنے آپ سے جدا کرتے ہیں کم لذت بخش ہے بہ نسبت اس چیز کے جو اس کے بدلہ میں ہم حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح ہم تبادلہ کرتے چلے جاتے ہیں ایک مخصوص مدت تک کہ جہاں تک ہم یہ سمجھتے ہیں کہ وہ چیز جسے ہم حاصل کر رہے ہیں مثلاً کپڑا، اس میں اضافہ کی ایک اور مقدار ہمارے لیے زیادہ باعث انبساط ہوگی بہ نسبت اس لطف کے جسے ہم ترک کر رہے ہیں۔ ایک دوسری شے کو اپنے آپ سے جدا کر کے مثلاً روپیہ، یہی حد فاصل جو اس طرح متعین ہوتی ہے، اشیاہ کی قیمتیں متعین کرتی ہے۔ اور اقتصادِ زندگی تمام تر اسی طرح اشیاہ کے افادہ یعنی ان کے ذریعہ حصول لذت کے امکان کے انداز پر مبنی ہے۔ یہ ہے جو نرس کا نظریہ اقتصادِ اشیاہ کی قیمتوں کی افادہ کی حد آخر کا۔

جس زمانہ میں جیونس نے اس نظریہ کا اعلان انگلستان میں کیا، اسی زمانہ میں کارل منیجر

(CARL MENGER) نے تقریباً اسی قسم کے خیالات کی اشاعت آسٹریا میں اور لیون والرس (LEON WALRAS) نے فرانس میں کی۔ ان مصنفین کا اتباع ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ہوئے۔ جی۔ کلاک (J. B. CLARK) نے کیا۔ ان مصنفین کے خیالات تقریباً پندرہ برس تک تسلیم رہے۔ جسے کلاک (MARSHAL) نے پیداوار کی کل قیمت (COST OF PRODUCTION) کے نظریہ کو افادی نظریہ کے ساتھ آمیزش دے کر اقتصادی قیمت کے تعین کا نظریہ وضع کیا۔

فریڈرک ہارٹ اسکول (PHYSIOCRATES) سے لے کر رکارڈو (RICARDO) تک معاشین نے شرح مبادلہ کی بنا کا تعین شے مطلوبہ کی تیاری میں صرف شدہ محنت کی بنا پر کیا تھا یعنی وہ قیمت کو جو کام کرنے والوں کو اس کی تیار کرنے کی زحمت برداشت کرنے پر آمادہ کر دے۔ ان مختلف طریق ہائے فکر کے آپس کے اختلافات سے قطع نظر، جہاں تک فلسفہ لذت کا تعلق ہے ان کی صورت بنیادی طور پر یکساں ہے۔

مارشل نے اپنی کتاب اصول اقتصادیات کی آخری اشاعتوں میں اور پیگو (PIGOU) اپنی تصانیف میں بجائے لفظ لذت کے، لفظ تسکین استعمال کیا ہے۔ گویا محض ان الفاظ کے الٹ پھیر سے کوئی بڑا فرق واقع ہو جائے گا۔

اخلاقی نتائج سے قطع نظر، نفسیاتی حیثیت سے لذت کے عامی معاشین اس نظریہ کے قائل ہیں کہ اقتصادی اسباب و علل کا سلسلہ بالآخر لذت پر منتهی ہوتا ہے۔ لذت، اخلاقی حیثیت سے بھلی ہو یا بری نفسیاتی حیثیت سے بھی اسے چاہتے ہیں۔ اور وہ انسانی افعال کا واحد محرک ہے۔ چنانچہ

(۱) فریڈرک ہارٹ نے نظریہ افادی نظریہ میں کوئٹس نے (QUAYESNEY) اور اس کے متبعین نے پیش کیا۔ ان کے نزدیک سماج کی قدرتی تشکیل زمین اور اس کی پیداوار سے افادہ کی صورت میں نمود میں آتی ہے اور یہی اس کی بہترین اقتصادی حالت ہے (مترجم)

اقتصادی افعال کا بھی۔ یہی ایک چیز ہے کہ جس کی خواہش کی جاتی ہے اس لیے یہی ہے قدر و قیمت اصل محور۔ یہ تخیل ہوا اقتصادیات کا بنیادی نظریہ قرار دیا گیا ہے نہ صرف اخلاقی حیثیت سے بلکہ نفسی لحاظ سے بھی بالکل غلط ہے۔ یہ تمام اخلاقی مقاصد سے قطع نظر کر لیتا ہے اور تمام نفسیاتی مقاصد سے بھی سوائے اس ایک کے۔

اس افادی نظریہ کی کمزوریوں کو کسی نے بھی اس زور و شور کے ساتھ پیش نہیں کیا جتنا کہ سچو کہ جو خود بھی افادی ہے۔ نفسیاتی لذت پر نہایت خوبی سے تبصرہ کرتے ہوئے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ہمارے محسوس کرداری محرکات کو ہمارے ذاتی حصول لذات اور دفع آلام کی خواہش سے اس قدر جدا ہے کہ ہم ذہن میں اکثر و بیشتر مواقع پر ایسے مقاصد کا وجود دیتے ہیں جو محض ذاتی حصہ لذت یا دفع الم کے علاوہ دوسرے قسم کے مقاصد کے حصول پر آمادہ کرتے ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ہمارے انبساط و مسرت کا بڑا اہم حصہ انہیں محرکات کے وجود پر مبنی ہے۔ حالانکہ یہی محرکات ہمارے ذاتی مسرت کی خواہش سے اس قدر مختلف ہیں کہ ہر دو قسم کے محرکات ذہن میں بیک وقت مجتمع رہ نہیں ہو سکتے۔ اور بعض اوقات (اور یہ اتفاق اکثر پیش آتا ہے) دونوں قسم کے محرکات ایک دوسرے سے ٹکرا جاتے ہیں اور مختلف طرز ہائے عمل کی دعوت دیتے ہیں۔ یہ ہے وہ بین حقیقت کہ جسے اقرار خود ایک افادی ہمارے اخلاقیات کرتا ہے اور دورِ حاضر کے تمام ماہرین اخلاقیات اس سے متفق ہیں۔ آئیے اب ماہرین نفسیات پر نظر ڈالیں۔

جبریدہ نفسیات کے پانچویں طریق ہائے فکر میں سے کرداری نفسیات کے حامیوں کا خیال ہے کہ افعال دراصل جسم ذی حیات کے رو ہائے عمل ہیں، اپنے ماحول پر جو نتیجہ ہوتے ہیں کسی جہد تک جسم ذی حیات کے اپنے رجحانات کے۔ اور کسی حد تک ماحول کی کیفیات کے۔ اور لذت و الم احمیہ

روہائے عمل کے خواص یا توابع ہیں۔ ایک عمل یا ردِ عمل خوشگوار ہوتا ہے اگر اسے دوجہ میں لانے کا خیال ہے، دوسرا سبب میں ایک دوسرے سے توازن اور مطابقت قائم رہے۔ جیسا کہ "FITE" کا خیال ہے، یا جب وہ ذی حیات کے فطری میلان کے مطابق ہو جیسا کہ پکڑ "PICKLER" کہتا ہے، یا جسم ذی حیات کے لیے مفید ہو جیسا کہ ٹرولینڈ "TROLAND" اور لمان "LEHMANH" کا خیال ہے، یا جب اعصاب ایک غیر معمولی قوت کے ساتھ کام کریں (جیسا کہ مارشل کا خیال ہے)، یا ان کی قوت کردار مستعدی کے ساتھ بروئے کار آئے۔ (جیسا کہ تھارنڈائک "THORNDIKE" کہتا ہے، یا ان کی قوت عمل بغیر کسی رکاوٹ کے ظہور میں آئے جیسا کہ ہیرک "HERRICK" مارشٹن "MARSTON" اور الپورٹ "ALLPORT" لکھتے ہیں۔ یہ ہیں کرداری نفسیات کے مفکرین کے متدرج فکر۔"

اس لحاظ سے ان تمام مفکرین کے نزدیک خوشگوار اور ناخوشگوار دو ہائے عمل یا تاثرات کے اسباب نہیں بلکہ ان کی خصوصیتیں ہیں۔ اور یہ دو ہائے عمل یا تاثرات لذت و اہم کی بنا پر نہیں بلکہ جسم ذی حیات کے فطری رجحانات کی بنا پر ظہور میں آتے ہیں جو نتیجہ ہوتا ہے حیاتی احوال کا اور ذی حیات کے تعلق کا اس کے ماحول سے۔

یہ نتائج فکر، علم تشریح اعضا کے ذریعہ اور بھی تقویت حاصل کرتے ہیں جو یہ بتاتا ہے کہ مخصوص اجناس کی خواہش بھی مثلاً کھانے میں مک، شکر، انڈے وغیرہ کی خواہش، جو جانوروں، بچوں اور بڑی عمر کے لوگوں کو پیدا ہوتی ہے جسم ذی حیات میں کسی عنصر کی کمی کی بنا پر ظہور میں آتی ہے خواہ وہ کئی فطری طور پر واقع ہو یا عادت کی بنا پر، اور وہ شے مطلوب ان اجناس میں پائی جاتی ہے۔ ان اشیاء کی خواہش بذاتِ خود کسی طرح بھی لذت کی خواہش پر مبنی قرار نہیں دی جاسکتی۔

(۱) بیب سنٹر (BEEBE CENTRE) نفسیات خوشگوار اور ناگوار صفات۔ م۔ م۔ م۔

(PSYCHOLOGY OF THE PLEASANT AND THE UNPLEASANT)

داخلی نفسیات کے ماہرین مثلاً کپلے (KELPE) ملر (MULLER) اینگلس (FEBINGHOUS) اور تچنر (TITCHNER) اس کے قائل ہیں کہ اگر وہ تجربہ ہو گا تو ہم حیات کے شعوری رد عمل کا، انھیں حالات میں۔ اگر داخلی تجربہ کے ذریعہ یہ معلوم ہو کہ لوگ ہر قسم کے حقیقی اور عذباتی افعال اپنے نظری رجحانات اور اعتیادوں کے عادات کی بنا پر سرانجام دیتے ہیں تو لذت کو ان کے افعال کا سبب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ تجزیہ کرتا ہے کہ "ایسے بے شمار افعال ہیں کہ جن میں احساس کو دخل ہی نہیں۔" اور افعال کے اسباب کو نظام عصبی کے افعال و خواص میں تلاش کرنا چاہیے۔ نہ کہ احساس کے فاعلی محرکات میں۔ "رہلی نفسیات" کے ماہرین مثلاً اسپنسر (SPENCER) بین (BAIN) لزلے سٹیفن (LESLIE STEPHEN) اور سلی (SULLY) جو اپنے زمانہ میں اس کے قائل تھے کہ "لذت و اہم ہی افعال کو وجود میں لاتے ہیں، انھیں وہ اس مذہب استاد کے ساتھ برطرف کر دیتا ہے کہ وہ اشیاء پر عذبات سے متاثر ہو کہ نظر ڈالتے تھے۔" بورنگ (BORING) اور لوس (LOCE) کے نفسیاتی تجربات کے ذریعہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ کھانے پانی کی ضرورتیں بھی کہ جنھیں وہ بھوک پیاس (کی داخلی کیفیات) سے مختلف چیز قرار دیتے ہیں اس لیے نہیں پیدا ہوتی کہ کسی ناگواری کو دور کرنا ہے۔ کیونکہ خود بھی ضرورتیں اکثر اوقات خوشگوار ہوتی ہیں بلکہ دراصل یہ خواہشات محض ضرورت کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں کھانے کی یا پانی کی۔" آخ (ACH) اپنی تحقیقات کے ذریعہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ لذت کا عنصر مٹی ہے اس مقصد کے حصول کی حدود پر جو عزم کی بنا پر قائم ہوتا ہے، عزم و امانہ کی قوت پر، اور کاوٹوں کی (کیفیت و کمیت)

(۱) INTROSPECTIONISM دیکھیے ای۔ بی۔ تچنر نفسیات برائے جنہی صفحہ ۲۵۸

E. B. TITCHNER. A BEGINNER'S PSYCHOLOGY

(۲) ایچ بی جرنل آف سائیکالوجی

ASSOCIATIONISM (۳)

۲۵-۲۶ ص ۴۲۶

ہر جزوہ میں حاصل ہوتی ہے۔ دراصل تجربہ کے ذریعہ وہ جس تجربہ پر سمجھا ہے وہ مقصدی نفسیات کے نتائج سے بہت کچھ ماثل ہے۔ دراصل مقصد ہے کہ جو ارادہ کی قوت اور تکمیل کی راہ کی رکاوٹوں کی پیدا کردہ کیفیتوں سے متاثر ہو کر لذت وغیرہ لذت کی مقدار متعین کرتا ہے اور پھر انہیں چیزوں کی بنا پر یہ طے پاتا ہے کہ حصول مقصد کا انجام کیا ہوگا۔ اور یہ کہ آیا اس کے لیے جدوجہد کی جائے یا نہ کی جائے۔ گٹٹلٹ طریق فکر، یا باطنی نفسیات جس کے قائل کوہلر (KOHLEK) وریلر (WER-THIEMER) کاٹکا (KOFFKA) لیون (LEWIN) آگڈن (OGDEN) و ہیملر (WHEELER) وغیرہ ہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے کردار ایک تسلسل ہے جس میں فرد مدہ اپنے ذہن، حافظہ، احساس، وغیرہ کی قوتوں کے کسی ماحول پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ایسا کبھی تو ایک طبعی تقاضے کے طور پر واقع ہوتا ہے اور کبھی جلی یا خلقی افعال کی صورت میں رونما ہوتا ہے جب خلقی طور پر کسی شے کا انتخاب ظہور میں آئے (جیسا کہ جلی افعال کی صورت میں واقع ہوتا ہے) یا کسی مقصد کے حصول کی جدوجہد میں (جیسا کہ ارادی افعال کی صورت میں ہوتا ہے)۔

یہ ربط مسلسل ایک نامکمل مجموعی ہدیت ہے جو اپنی فاعلیت کی تکمیل کی طالب ہوتی ہے۔ یہی مجموعی فاعلیت اپنے ہر جزوہ کے افعال متعین کرتی ہے۔ ہر جزوہ اپنی حیثیت اس مقام کی بنا پر رکھتا ہے جو اسے 'کل' کے نظام میں حاصل ہے۔

شے مطلوب کے خوشگوار خیال کا حظ بھی اسی ربط مسلسل کا ایک جزوہ ہے۔ چنانچہ وہ بھی اسی تسلسل سے وابستہ ہے۔ وہ لذت کہ جو کسی فعل کے دوران میں حاصل ہو، یا جس کا حصول مقصد کے حصول میں مضمر ہو، اسی ربط مسلسل کی ایک خصوصیت ہے، جس کی تکمیل میں ایک قسم کا توازن اور سکون پنہاں ہے۔ کسی طرح بھی یہ لذت اصل واقعہ کا سبب قرار نہیں دی جاسکتی۔

نفسیاتی تجزیہ (تجزیاتی نفسیات) کے ماہرین کے نزدیک کردار فرد کے شعوری جزو اور اک و عمل ہے اپنے ماحول پر جو ایک مقصد کے تحت واقع ہوتا ہے۔ اور وہ مقصد پامال شدہ نظری تھا اور تباہی کے ابھار کی بنا پر ظہور میں آتا ہے جو عموماً فرد کے نزدیک جنسی خواہشات ہوتی ہیں۔ اور ایڈ کے نزدیک جنسی خواہش اور تفوق و برتری حاصل کرنے کی خواہش، جو بچہ کی پیدائش کے کچھ ہی عرصہ بعد پیدا ہو جاتی ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے نفس غیر شعوری میں پرورش پاتی رہتی ہیں، یا جیسٹ (JUNG) کا خیال ہے یہ فرد ذہنی طور کا رد عمل ہے، ایک نئے ماحول میں کہ جس ماحول سے دوبارہ اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا ہوتا ہے۔ اور اسی تنظیم اور ہم آہنگی کی مجدد وجد میں وہ مقصد ظہور میں آتا ہے جو اسی بنیادی غیر شعوری قوت حیات کے ظہور کی ایک شکل ہے جو فرد کے ذریعہ طاقت، نشو، اور افزائش کا حصول چاہتی ہے۔ نفسیاتی تجزیہ کے ماہرین کے نزدیک جنسی خواہش تفوق کی خواہش، اور قوت کے حصول کی خواہش وہ بنیادی حقیقتیں ہیں کہ جو انسانی زندگی کی مختلف شکلیں اختیار کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً محبت، دوستی، رافت، ذاتی اعراض، حسن، علم، مذہبی مشاہدہ وغیرہ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نفسیاتی تجزیہ کے ماہرین ایک تباہی تلوذ کا ذکر بھی کرتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی افعال، اور ذہن شعوری کے غیر ارادی افعال جو مبنی ہیں ان خواہشات اور تباہی پر جو نفس غیر شعوری کے پیدا کردہ محرکات کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں۔ ان سے دراصل تلوذ دور کرنا اور لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک یہ اصولی تلوذ "حیات انسانی کے ابتدائی دور کی ایک خصوصیت ہے خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی

یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نشوونما کے ساتھ ساتھ اس "اصول لذت" کے متعلق دفعہ دفعہ اصول حقیقت سے تقاضوں کو مگر دیتے چلے جاتے ہیں۔ یعنی وہ سماجی اور اخلاقی تحلیلات اور عارضی حالات (اصول حقیقت) کہ جن کے حقائق سے فردی حیات کو اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا ہوتا ہے، وابستہ ہو جاتے ہیں۔

اگر نفسیاتی تجزیہ کی توجیہ کردار کے بارے میں صحیح ہے تو فلسفہ لذت کو جو کہ اقتصادی طریق فکر کے دھارے کا اصل عجز ہے، اگیا اس عمل مغروضہ پر مبنی قرار دینا پڑے گا کہ عالم انسانی ابھی تک ارتقا کے اسفل ترین مدار پر ہے یعنی اس کے افراد بچوں اور جانوروں کے درجہ سے ایک قدم آگے نہ بڑھے ہیں اور نہ اس کا امکان ہے۔

مقصدی نفسیات کے نقطہ نظر سے کردار، فرد کا رد عمل ہے کسی ماحول پر جو کسی مقصد کی بنا پر متعین ہوتا ہے، اور وہ مقصد اس قسم کے جذبات مثلاً محبت، نفرت، دلچسپی، شوق وغیرہ کی بنا پر ظہور میں آتا ہے۔ اور یہ جذبات ہماری غلطی جھلکوں پر مبنی ہیں۔ میک ڈوگل (MAC DOUGALL) اس نظریہ کو جس کے لحاظ سے حصول لذت، ہی ہماری تمام خواہشات کا مقصد قرار دیا جاتا ہے بے شمار بدیہی واقعات سے بالکل بے بہنگ اور ناقابل توافق قرار دیتا ہے۔ اور وہ اس بے بہنگی کی اصل، جانوروں کے کردار میں بھی تلاش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جانوروں کی مادہ جو اپنے بچوں کی حفاظت کے لیے لڑ کر مرتا جاتی ہے فلسفہ لذت کے ناکارہ ہونے کا بین ثبوت ہے۔ "اسے حصول لذت کی خواہش کے وجود سے انکار نہیں چنانچہ کہتا ہے کہ ہمارے فطری میلانات کی تکمیل، خوشگوار طور پر کرنے کی خواہش

INSTINCTS (۲) میک ڈوگل وغیرہ کے

PURPOSIVISM (۱)

نزدیک ہمارا تمام کردار انھیں پر مبنی ہے۔ دیکھیے میک ڈوگل کی کتب

OUTLINE OF PSY.

کے ابتدائی ابواب

کا وجود تسلیم کر لینا بالکل مختلف چیز ہے نفسیاتی لذتیں تو تسلیم کر لینے سے۔ یہ نظریہ لذت کو تمام افعال کا اصل مقصد اور محرک قرار دیتا ہے۔ درانحالیکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حصول لذت کی خواہش ہمارے فطری مطالبات کے ضمن میں پیدا ہوتی ہے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فطری طور پر آدمی کسی حد تک ان افعال پر مائل ہو سکتا ہے جو لذت بخش ہوں اور جن کے پر لطف ہونے کا تجربہ اسے ہو چکا ہو۔ لیکن اس کے افعال کا اثر اجزؤ، براہ راست جسمانی حرکات کے تقاضاؤں کے تحت وجود میں آتا ہے۔

جدید نفسیاتی نظریات کے اس مطالعہ کے ذریعہ ہم نے دیکھا کہ ماہرین نفسیات نے کروام کی تشریح چار مختلف نقطہ ہائے نظر سے کی ہے۔ سادی اور بنانی تغیرات کے لحاظ سے، ذہنی حیثیت سے مجموعی طور پر، اور غلاف معمول واقعات اور حصول مقصد کے لیے جدوجہد کے اعتبار سے۔ اور ہر لحاظ سے وہ ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ یعنی لذت کی کیفیت اور افعال سے اس کا تعلق کچھ ہی کیوں نہ ہو کسی طرح بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ افعال کا تمام تر سبب لذت ہی ہے۔ یہاں تک کہ ایسا بھی نہیں کہ افعال عموماً کسی کی بنا پر ظہور میں آتے ہوں۔

اس خشک بحث کے خاتمہ پر ہم پروفیسر ولیم جیمس (PROF. WILLIAM JAMES) کے چند خوشگوار خطیبانہ کلمات پیش کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ "لذات و آلام کا اثر ہمارے افعال پر اگرچہ بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ بات کہ ہمارے افعال کے تمام تر محرک وہی ہیں بالکل ہی عجیبہ از واقعہ ہے۔ مثلاً خلقی اور جسمانی افعال کے مظاہرے اور جذبات کے اظہار سے انہیں کوئی تعلق نہیں۔ کون ہے کہ جو مسکراتا ہو تو اس لیے کہ خود ہی اپنی مسکراہٹ سے لذت حاصل کرے۔ یا ناک بھونچڑھلے تو اس لیے کہ اپنی ترش روئی کی لذت سے مسرور ہو؟ ایسا ہے کوئی جو جھینپے تو اس لیے کہ نہ جھینپنے کی رحمت اسے نہ برداشت کرنا پڑے۔ ایسا بھی ہے کوئی کہ جو خفا ہو، رنجیدہ ہو، یا خوف زدہ ہو تو اس سے کہ وہ حرکات و سکنات جھایسی حالت میں اس

سے سرزد ہوتی ہیں ان سے لطف و سرور حاصل کرے؟ ان تمام صورتوں میں محرکات نظام حسی پر اس طرح اثر انداز ہوتے ہیں کہ اس کا رد عمل اپنی فطرت کی بنا پر ان حرکات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہمارے غصہ، محبت یا خوف کو جو میں لانے والی اشیاء یا ہماری مسرت یا رنج کے طور کے مواقع سے کہ محض ان مواقع کا تصور بھی، اس مخصوص قوت محرکہ کی کیفیت سے کلیف ہوتا ہے۔ قوت محرکہ کی مختلف شکلیں کسی طرح بھی ظہور میں آئی ہوں، اب انہیں اسی طرح بیان کرنا ہو گا کہ جس صورت میں کہ وہ موجود ہیں۔ اور وہ لوگ کہ جو ہر وقت اس کی تعبیر کسی ابتدائی دور کی محض آرزوئے حصول لذت، یا تعلق واقع الم کی بنا پر کرنا چاہتے ہیں، دراصل کم نظری کی بنا پر ایک فرضی "غایتیت" یا تخلیق اسباب پر بنائے نتائج کے وادھ میں مبتلا ہیں۔ اگر ہمارے بنیادی افعال میں لذت و الم اسباب کی حیثیت نہیں رکھتے تو ظاہر ہے کہ ہمارے افعال کی ترقی یافتہ شکل میں، یا ان خارجی طور پر اختیار کردہ طرزائے عمل کی صورت میں کہ جن کے ہم عادی ہو چکے ہیں، ان کا کیا حصہ ہو سکتا ہے۔"

پھر ایک طرف ایک خوشگوار فعل، اور دوسری طرف محض لذت حاصل کرنے کے لیے کسی فعل کی انجام دہی، ان دونوں کا فرق ظاہر کرنے کے بعد پروفیسر جسٹس لکھتے ہیں: "میں اس خیال سے باز نہیں رہ سکتا کہ ایک غلط بحث کی بنا پر لذت حاصل کرنے کے لیے افعال کی انجام دہی، اور کام کی تکمیل پر مسرت کا خود بخود حصول، ان دو مختلف چیزوں کو ایک ہی سمجھ کر عوام نظریہ لذتیت کو بہ آسانی قبول کر لیتے ہیں۔ حالانکہ ہوتا دراصل یہ ہے کہ ہم ایک کشش سی محسوس کرتے ہیں خواہ وہ کسی طرح بھی پیدا ہوئی ہو۔ ہم اس کے مطابق افعال انجام دیتے ہیں۔ اگر اس میں رکاوٹیں پیدا ہوں تو ہم تکلیف محسوس کرتے ہیں اگر کامیاب ہو جائیں تو مسرت حاصل ہوتی ہے۔ وہ افعال جو وقتی خواہش سے ہم آہنگ ہوتے ہیں، ہمیشہ وقتی طور پر خوشگوار ثابت ہوتے ہیں۔ ایک عام 'لذتی' اس کی تعبیر یوں کرے گا ہم یہی خوشگوار ہی

حاصل کرنے کے لیے کام کرتے ہیں مگر کون نہیں جانتا کہ اس قسم کی لذت کا حصول اسی وقت ممکن ہے کہ جب قوت محرکہ واقعتاً پہلے ہی سے موجود ہو۔ کامیابی کی مسرت نتیجہ ہے اس فعل کا نہ کہ اس کا سبب یہ ممکن ہے کہ خاص خاص موقوفوں پر کامیابی کی لذت حاصل کرنے ہی کے لیے کوئی کام انجام دیا جائے۔ اور نظریۂ لذتیت کی ایک اور (آخری) پناہ نگاہ اسی قسم کے واقعات کا وجود ہے۔ لیکن اس بنا پر کہ تکمیل کار کی مسرت وقتاً فوقتاً اس طرح افعال کا مقصد بھی بن جاسکتی ہے۔ کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہر وقت اسی قسم کی لذت کی خواہش کی جاتی ہے اور کی جانی چاہیے۔“

ابھی تک ہم نے فلسفۂ لذت پر نفسیاتی اعتبار سے غور کیا ہے اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ وہ غلط ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ آیا اخلاقی اعتبار سے وہ صحیح ہے؟ اس کی اخلاقی حیثیت یہ ہے کہ لذت ہی تنہا قابل حصول اور اختیار کی ہے کہ جس کا وجود ممکن ہے۔ چونکہ یہ اخلاقیات کے بنیادی مسائل میں سے ہے اس لیے اس پر مفصل بحث اخلاقیات کی ہر مستند کتاب میں ملے گی۔ یہاں ایک مختصر تنقید ہی کافی ہوگی۔

جیسا کہ کہا جا چکا ہے معاشیوں عموماً اس اخلاقی نظریہ کو کہ صرف لذت ہی حاصل کرنے کی خواہش کرنا چاہیے اپنے فن سے بالکل علاحدہ بحث سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک علم معیشت میں اس کی بحث نہ صرف بے کار ہوگی بلکہ غیر متعلق بھی ہوگی۔ لیکن ہر حال تین چیزیں ایسی ہیں جن کی بنا پر اس سلسلہ میں اس نظریہ کے متعلق بھی کچھ کہنا جائز ہوگا۔ اور وہ یہ ہیں: اولاً ان دونوں نظریات میں غلط بحث اقتصادیات کی تمام تاریخ میں دورِ حاضر تک جاری و ساری رہا ہے۔ ثانیاً اکابر معاشیین بھی اخلاقیات اور اقتصادیات کے نظریات کے انجھاؤ کو دور نہیں کر سکے جس سے ان کے اقتصادیات نظریات ہمیشہ کھینچ رہے۔ ثالثاً معاشیین روز بروز اقتصادیات کی تعریف ”مغلوبہ عامہ“ کے ذریعہ کرنے پر مائل ہوتے چلے

جاتے ہیں جو خالصاً اخلاقیات کے ابواب سے متعلق ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ اس لفظ کی تعبیر "حصول لذت، یا تسکین کے انتہائی مدارج سے کرتے ہیں۔

پہلے کہتا ہے کہ لذت کے حصول کی خواہش کرنا چاہیے اور یہی ایک چیز اس قابل ہے کہ اس کی خواہش کی جائے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض قسم کی لذتیں حاصل کرنا بہتر ہے بہ نسبت دوسری قسم کی لذتیں حاصل کرنے کے۔ اور یہ اس لیے نہیں کہ ان کی لذت مقدار میں زیادہ ہے کہ ایسا بھی ہو سکتا ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے خوش گوار احساس میں دوسرے اجزاء بھی شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً نیکی، علم، دولت، جنسی خواہش وغیرہ۔ اس کا خیال ہے کہ یہ دوسرے اجزاء جو لذت میں شامل ہوتے ہیں لذت کی کیفیت میں فرق پیدا کر دیتے ہیں۔ اس لیے ہم انھیں نیکی، علم، دولت، جنسی خواہش وغیرہ کی لذت قرار دیتے ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ مقدار یکساں ہونے کی صورت میں اگر ان میں سے کوئی ایک زیادہ حاصل کیے جانے کے قابل ہے بہ نسبت دوسرے کے تو یہ محض کسی ایسے جزو کی موجودگی کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس کا وجود دوسرے میں نہیں۔ اب اگر کسی مخصوص جزو کے اضافہ سے لذت کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے تو وہ جزو خاص بے قیمت نہیں ہو سکتا۔ اس جزو مخصوص کی خاص قدر و قیمت ہونا لازمی ہے۔ اور اس صورت میں محض لذت ہی تمام تر معیار و قدر و قیمت قرار نہیں دی جا سکتی۔

بھوک نے نہایت عقل مندی کے ساتھ پہل کی، لذت کے بارے میں اس تفریق کو روکیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کا قائل ہے کہ لذت ہی اس قابل ہے کہ اس کی خواہش کی جائے۔ بھوک کو جواب بھوک سے دہزار برس قبل ہی مل چکا ہے۔ یہ جواب اخلاطون کے مکالمات میں سقراط نے دیا ہے۔ فیلبس (۲۱-۱)۔

سقراط کا استدلال یہ ہے کہ لذت کے وجود کا علم و ادراک اسی وقت ممکن ہے جب ہم اسے محسوس کریں، جانیں، اور اسے لذت سے تعبیر کر سکیں۔ یہ سب معنی ہے علم کے وجود پر۔ اس لیے لذت بذات خود دوسرے کو نہیں ہو سکتی جب تک ہم یہ نہ فرض کر لیں کہ وہ اس وقت بھی خیر و خوبی قرار دے جائے گی،

جب سرے سے اس کا احساس ہی نہ ہو۔ لیکن اس قسم کا مغرور غنہ کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا، نہ کہ بھوک، نہ کہ جس کے نزدیک کسی چیز کی تمام تر قدرت و قیمت اس کے ادراک و مشاہدہ پر مبنی ہے۔ اگر لذت ہی واحد مطلق نظر ہے تو قوتِ قدر کہ کو، جو اس استلال کی بنا پر اس کے لیے ناگزیر ہے، اس کے حصول کا ذریعہ قرار دینا پڑے گا۔ چنانچہ صرف لذت ہی کا مقصود بالذات ہونا قابلِ تسلیم ہے۔ علم کو مقصود کلی کا جزو قرار دینا ہوگا۔

مگر ایک لذتی کہہ سکتا ہے کہ لذت سے اس کی مراد ہمیشہ لذتِ شعوری یعنی وہ لذت ہوتی ہے کہ جو محسوس کی جائے۔ ایسی لذت کہ جو محسوس ہی نہ کی جا سکے کبھی مراد نہیں ہوتی۔ کیا یہ 'لذتِ شعوری' تمام تر خیر و خوبی ہے؟ بھوک کہتا ہے کہ حسن، صداقت، اخلاق، ان چیزوں کے 'خیر کل' ہونے کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ 'خیر کل' کے ذہنی تصور کے یہ اجزاء نہ صرف یہ کہ خود مختلف طریقوں پر لذت بخش ہیں، بلکہ یہ ذہنِ عمومی کو تدریجاً اپنی طرف اس لیے مائل کرتے ہیں کہ وہ لذت بخش ہیں۔ یہ استلال بھی یہ ثابت کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ لذت ہی مقصودِ کلی ہے۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو تو یہی ثابت ہوگا کہ لذت خیر و خوبی کا معیار یا میزان ہے۔ یعنی خیر و خوبی کی مقدار لذت کی مقدار سے ناپی جا سکتی ہے۔

لیکن کیا لذت کو معیار بھی قرار دیا جا سکتا ہے؟ کیا ایسے لوگ نہیں کہ جنہیں ظلم کرنے میں مزا آتا ہے؟ اگر ہیں تو کیا ظلم و جور کو اس حد تک اچھائی قرار دیا جا سکتا ہے کہ جس حد تک وہ ظالم کے لیے لذت بخش ہو؟ مدبرانہ فیصلہ کہ جس کی پروفیسر بھوک ہمیشہ دعوت دیتے ہیں ہمیشہ نفی میں جواب دے گا۔

پھر جیسا کہ پروفیسر بھوک خود کہتے ہیں، اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مشاہدہ و شعور کے تمام تر اجزاء ترکیبی میں سے، صرف لذت ہی ایک ایسا جزوِ لاینفک ہے کہ جس کی قدر و قیمت سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ مثلاً مذاہبِ خودِ حسن سے بھی۔ تو یہ ظاہر ہے کہ لذت بخش ادراکِ حسن کہیں زیادہ بُلطف ہو گا، نسبتِ محضِ ادراکِ لذت کے۔ اس لیے اگر وہ کلی کہ جس کے اجزاء حسن اور لذت

ہیں زیادہ قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ نسبت محض لذت کے، تو لذت ہی منہائے کمال قرار نہیں دی جاسکتی۔

مجھے اس کا علم ہے کہ بہت سے معاشین اب لذتیت سے بیزار ہو چکے ہیں۔ ان میں بعض وہ ہیں جو قیمت کے نظریہ پر اقتصادیات کی تعبیر کرتے ہیں جو اس مسئلہ کو بہت زیادہ قابل بحث و انکار سمجھ کر اس نظریہ قیمت کو رد کر دیتے ہیں کہ جس کا جزو لاینفک نظریہ لذتیت ہے۔ ان میں سے بعض کے نام سویڈن کے کینزل (CASSEL) اور جرمنی کے لیفمان (LEIFMAN) اور ڈیڈل (DIETZEL) اور دیڈل (DIEHL) آئی کے زورلی (ZORLI) فرانس کے گوٹی (GOBBI) اور اوتچی (AU PETIT) اور سوئٹزر لینڈ کے لوزی اسکول کے مصنفین (LAUSANNE SCHOOL) کے مصنفین اور امریکہ کے

فرائڈے (FRIDAY) اورنگ فشر (IRVING FISHER) اور ڈیون پورٹ (DEVONPORT) ہیں۔ معاشین کا ایک دوسرا طبقہ وہ ہے جو نظریہ قیمت کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ لیکن جس نے لذتیت کے مخالف پیرا گاہ ہو جانے کے سبب اس جزو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ انھوں نے انشیا و مبادلہ کی تعریف مطلوبات اور ترجیحات کے ذریعہ کرتے ہوئے لذتیت سے اپنا دامن بچا لیا ہے۔ لیکن پھر بھی معاشین کا ایک اہم طبقہ اب بھی اس نظریہ کو ترک نہیں کرنا چاہتا۔ مگر جس قدر جلد اسے قطعی طور پر مسترد کر دیا جائے اتنا ہی بہتر ہے۔ اصل مطلوب وہ مشاہدات کلی ہوتے ہیں جو محض لذت کی نسبت زیادہ قدر و قیمت رکھتے ہیں یہ محض لذت۔

مقصود کل ہو نا تو درکنار، لذت تو اس چیز کا کوئی لازمی جزو بھی نہیں کہ جسے ذہن عمومی مقصود بالذات قرار دیتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عقل عمومی بعض ان کلی مشاہدات کو انتہائی اہمیت دیتی ہے کہ جن میں شدید درد و کرب برداشت کرنے کا جزو لازمی طور پر شامل ہے۔ ماں کی محبت ایک مثال ہے۔ اس کے قدر بالذات ہونے میں کسے شبہ ہو سکتا

ہے۔ اگرچہ اس میں اسے انتہائی درد و کرب سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جوشِ محبت کی شدت اور اس کی قدر و قیمت میں بہت کچھ اضافہ اسی درد و کرب کے جزو کی بنا پر ہوتا ہے۔

ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ لذت کا خیر کھلی، یا اس کا معیار ہونا تو درکنار، وہ خیر و خوبی کا کوئی لازمی جزو بھی نہیں۔

گلستانِ حدیث

مصنفہ محمد جعفر مصلواری

چالیس منتخب احادیثِ نبوی کی تشریح جس کے ہر مضمون کی تائید میں دوسری احادیث اور قرآنِ کریم کی آیات سے ان کی مطابقت نہایت دلکش انداز سے پیش کی گئی ہے۔ انداز نگارش اچھوتا اور تشریحات حدیث افکار و اقدار کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ کتاب و طباعت عمدہ۔ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۲۵۰ روپے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہدِ قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکر و فلسفہ جوا افکار و نظریات پیش کیے ان کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم افان عمارت تعمیر ہوئی ہے اور اس کتاب میں کون فیوشس، گوتہ بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب ردو۔ لاہور

اسلام میں نکاح کی حیثیت

علماء کا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ نکاح و تہا کی زندگی کا ٹھیک ٹھیک مقام کیا ہے۔ بعض اس کے فضائل اور خوبیوں کے اس درجہ قائل ہیں کہ ان کے نزدیک یہ عبادت الہی کی عرض سے یکسو ہو جانے اور مجروح رہنے سے بھی بہتر ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس کی فضیلت مسلم مگر یہ غلو و یکسوئی کی برکات سے بہتر نہ کہ نہیں۔ اب اگر وہ کا فیصلہ یہ ہے کہ نکاح سے ترک نکاح اولیٰ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آج کے حالات آنحضرتؐ کے زمانہ کے حالات سے قطعی مختلف ہیں۔ اس زمانے میں جب کہ ذوق اور وحاش کے زرائع میں باطل غذا کی آمیزش بالکل نہیں تھی۔ اور عورتوں کی اخلاقی حالت بھی کہیں بہتر تھی، نکاح سے محروم رہنا اجرد و ثواب کی بہت بڑی مقدار سے محروم رہنے کے مترادف تھا۔ مگر آج جب کہ اکل حلال کی راہیں مسدود ہیں، اور جب کہ عورتوں کی مذہبی اور اخلاقی حالت بھی حد درجہ پست اور خراب ہے، نکاح کو افضل ٹھہرانا درست نہیں۔ ان آراء مختلفہ میں صحیح رائے کونسی ہے؟ اور کون راہ حق و صواب کی راہ ہے؟ اس کو جاننے سے پہلے قرآن و سنت اور آثار میں جو اس کے تعلقات ہیں ان پر غور کر لینا چاہیے اور یہ دیکھ لینا چاہیے کہ اس سنت میں فوائد و برکات کا حصہ کتنا ہے۔ اور اس سے کیا کیا نقصان، کیا کیا فوائد اور مفاسد وابستہ ہیں اور پھر آخر میں اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ کس شخص کے لیے ان فوائد اور مفاسد سے بچا ٹھکانا آسان، اور کس کے لیے مشکل ہے کیونکہ انہی نکاح کی وضاحت پر نکاح کا افضل یا غیر افضل ہونا موقوف ہے۔

اس کے بارے میں آیات قرآنی پر نظر ڈالیے :

وَآتَاكُمُ الْإِلَٰهَ الْيَمْعٰی مَنكُم (نور-۳۲) اور اچھا قوم کی جو عورتوں سے نکاح کر دیا کرو۔

اس میں یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ نکاح کو بھیضہ امر اویک ہے۔

فَلَا تَعْلَمُوهُنَّ اِنْ يَنْكِحْنِ
ازواجہن (بقرہ - ۲۳۲) ہو جائیں نکاح کرنے سے مت روکو۔

بنیاء و رسل کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے:

وَلَقَدْ ارسلنا رسلنا من قبلك
اور ہم نے تم سے پہلے بھی پیغمبر بھیجے تھے اور ان کو پیسایہ
وَجعلنا لہم ازواجاً و ذریۃً (سورۃ النحل - ۳۸)

اللہ کے وہ بندے جو ازدواجی زندگی کے رشتوں میں منسلک ہیں ان کی دعاؤں کا انداز کیا ہوتا ہے؟ اس کو یوں بیان فرمایا ہے:

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ وَاٰتٰنَا مِنْ رَّبِّنَا
اور وہ خدا سے دعا مانگتے ہیں کہ اسے پروردگار ہم کو
ازواجنا و قد بئتنا قرۃ اعین
ہماری بیویوں کی طرف سے دل کا چین اور داد کی طرف
فرقان سے آنکھ کی ٹھنڈک عطا فرما۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ جتنے بھی پیغمبر اس دنیا میں مبعوث ہوئے ہیں وہ سب کے سب متاہل تھے، حضرت یحییٰ نے بھی شادی کی تھی اگرچہ وظیفہ معنی ادا نہیں کیا تھا۔ اور حضرت مسیح کے بارے میں احادیث میں آتا ہے کہ جب وہ دوبارہ آئیں گے تو اس پابندی کو قبول فرمائیں گے۔ اور یہ پابندی ان کے لیے باعث برکت بھی ثابت ہوگی، یعنی صاحبِ اولاد ہوں گے۔ احادیث یہ ہیں:

النکاح سنۃ فمن دعب عن
نکاح میری سنت ہے اس لیے یاد رہے جس نے اس سے
سنۃ فقد دعب عنی - النکاح
روگردانی اختیار کی اس نے گویا مجھ سے روگردانی اختیار
سنۃ، فمن احب فطر فی
کی نکاح میری سنت ہے سو جس کو میری یہ فطرت پسند
فلیستن بسنۃ -
ہے اس کو میری اس سنت پر عمل کرنا چاہیے۔

من ترك التزويج فحاشا له
العیلة فلیس متا -
جو نکاح انھیں کے اندیشے کے بغیر نظر نہیں کرتا وہ ہم
میں سے نہیں ہے۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے:
لا یمنع من النکاح الا عجزا
ونجود -
نکاح سے روک دینا آدمی باز رہ سکتے ہیں۔ ایک جس کو اس پر
قدت نہ ہو۔ اور ایک جو بد معاش ہو

اُمّت ابن عباسؓ کہا کرتے تھے:
لا یتیم نسک حتی یتزوج
عابد اور زلیہ کا زہد اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب
تک کہ وہ شادی نہ کرے۔

ان کا مقصد غالباً یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کی شادی نہ ہو۔ اس کا دل خیالات و شہوات کی اذیتوں
سے بچ نہیں سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے غلاموں کے بارے میں بھی ان کا یہی معمول رہا کہ جہاں وہ بالغ ہوئے
ان کو رشہ ازدواج میں منسلک کر دیا۔ چنانچہ عکرمہ و کرب کا نکاح ان کے مجبورہ کرنے سے طے پایا۔
عبداللہ بن مسعودؓ کا کہنا کہ صرف ایک ہر ذرت ہی تصور نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کا یہ خیال تھا کہ یہ
ایک دینی خدمت بھی ہے۔ اس کی تائید میں ان کا یہ قول ملاحظہ ہو:

لو لم یبق من عمری الا عشرة ایام
لا احبست ان اتزوج لکیلا
القی اللہ غروباً
اگر میری زندگی کے دس ہی دن باقی ہوں تب بھی میں
شادی کرنا پسند کروں گا تاکہ اللہ سے اس معاملہ میں ناکام
نہ ہو کہ میرے کوئی بیوی نہ ہو۔

معاذ بن جبلؓ کی دو بیویاں تھیں۔ اتفاق سے طاعون کا مرض پھیلنا اور ان دونوں کا انتقال ہو گیا۔
وہ خود بھی بیماری کی وجہ سے صاحبِ فراش ہوئے۔ اور قریب تھا کہ وہ اجماع کو لپٹ کر کہیں عین ان لمحوں
میں ان کی یہ آرزو تھی:

زوجونی انی اکو ان القی اللہ
غروباً -
میرے نکاح کا اہتمام کر دینا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مجر دیا
نہ دوے کی حیثیت سے غائب نہیں چاہتا۔

اس تفسا میں بھی یہی مذہبی روح کا فرما تھی کہ ہر حالت میں ازواجی زندگی سے دوچار رہنا ضروری ہے
سفیان بن عیینہ کہا کرتے تھے کہ:

كثرة النساء وليت من الدنيا لان عليا
رضي الله عنه كان ازهد اصحاب رسول
رسول الله صلى الله عليه وسلم - وكان
له اربع نسوة - وسبع عشرة سرية
عورتوں کی کثرت دنیا کے مضمحل میں شامل نہیں ہے کیونکہ
حضرت علیؑ کی حواہد برسوں میں زہد و اتقا کے وہ قصویٰ
پر فائز تھے چار تو بیروانی تھیں اور سترہ لڑکیاں۔

ان کے علاوہ اولیاء و صلحاء کی ایک اچھی خاصی جماعت کا یہ خیال تھا کہ تجرو سے تاہل کی زندگی افضل
ہے۔ چنانچہ جب کسی نے ایک مرتبہ ابراہیم ادہم کو ان کے تجر و پر مبارک باد دی اور کہا کہ آپ کو تو خوب خوب
تجر و دانزدگی لذتوں سے بہرہ مند ہے کہ موقع حاصل میں تو انہوں نے جواب میں کہا:

لروعة منك بسبب العيال
افضل من جميع ما انا
فيه -
اہل و عیال کی وجہ سے اضطراب و خون کی ایک منشا
جس سے تم دوچار ہو ان تمام کیفیات پر بھاری ہے کہ
جن سے یہی گزر رہا ہوں۔

عامیاء تجر و کے دلائل

یہ پہلو تو ترغیبِ نکاح کا تھا۔ اب ترہیب و استراذ کے دلائل ملاحظہ ہوں۔ حدیث میں ہے:

يا قى على الناس زمان يكون
بلا سرا الرجل على يد زوجته
وابويه وولديه يعبرونه بالفقر
ويكفونه ما لا يطيق فيه حل
المد اخل التي يذهب فيها دينه
فيهلك
ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا کہ
بچوں اور ان باپ کے ہاتھوں ہلاکت میں پڑے گا۔ یہ سب
اوں کو مفلسی کا عہد دیں گے اور ایسے ایسے کاموں کی اس
گوزشت دیں گے جس کی اس میں تلخی استقامت نہیں۔
پھر یہ مجبور ہو کر ایسے راستوں پر گامزن ہو گا۔ اور ایسا تیرا
اختیار کرے گا کہ جن میں اس کے دین کی ہر باوی ہوگی۔

ایک اور حدیث میں ہے:

قلۃ العیال احدا الیسارین
 وکثرتهم احدا الفقیرین -
 اہل وعیال کی قلت دو سائیں میں کی ایک آسانی ہے
 اور کثرت دین و دنیا کے فقر و احتیاج میں کی ایک
 احتیاج ہے۔

ابو یامار اللدرانی سے کسی نے پوچھا: نکاح کے معاملہ میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انھوں نے جواب دیا اس سے اس گروہ کے خیالات کی پوری پوری ترجمانی ہوتی ہے۔ انھوں نے کہا:
 الصبر غنہم خیر من الصبر
 یومی کے بغیر جو صبر پر ہواشت ہے وہ اس صبر و برداشت
 سے کہیں بہتر ہے جو بیوی پا کر کیا جائے۔
 علیہم -

انھیں کا ایک قول یہ ہے:

الوحید یحب من حلالة العزل
 وفراغ القلب مالا یجد المناہل -
 ایک مجر کو عمل کا جو لطف اور قلب کا جو فراغ حاصل ہے
 وہ متاثر ہو کر حاصل نہیں۔

کچھ حضرات نے ترک نکاح کی ایک دوسری ہی توجیہ بیان کی ہے۔ شرع سے کسی نے کہا کہ لوگ آپ کے تجربہ پر مستحسن ہیں۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ اس طرح ترک سنت لازم آتا ہے۔ انھوں نے جواب میں کہا:
 قولوا لہم ہو مشغول بالہون
 ان لوگوں سے کہہ دو کہ اس کے ساتھ کچھ فرائض ہیں جن
 کی بجا آوری میں وہ اس درجہ مشغول ہے کہ سنت کا طرف
 متوجہ ہونے کی فرصت ہی نہیں ملتی۔

ترغیب و ترہیب کے ان دو پہلوؤں کی وضاحت کے بعد اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کے
 فوائد و غرائظ پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

حیاتیاتی نقطہ نظر

فوائد پانچ ہیں: اولاد، شہرت، تدبیر منزل، کثرت عیشہ، اور حقوق و فرائض کی نگہداشت
 کے سلسلہ میں مجاہدہ نفس۔

جہاں تک اولاد کا تعلق ہے یہ کہنا چاہیے کہ نکاح کے باب میں اسی کو اسل و اساس کی حیثیت حاصل ہے اور اس کے لیے نکاح کا انتظام شرائع نے پیش کیا ہے کیونکہ اس سے بقاء نوبہ انسانی کے اصول کی تائید ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے اس دنیا کی رونق اور چہل پہل قائم ہے۔ اگر نسل انسانی باقی ہے تو اس سے ربیع مسکون کی تمدنی و روحانی اقدار کا وجود بھی ممکن ہے۔ اور اگر خدا نخواستہ نوبہ انسانی ہی ختم ہو جاتی ہے تو مذہب اور اس کی اعلیٰ قدروں کے تحفظ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو بغیر رشتہ ازدواج کے توسل کے انسانوں کو پیدا کر دے سکتا تھا۔ مگر اس کی حکمت و قدرت نے یہ چاہا نہیں۔ اور یہ پسند نہیں فرمایا کہ اسباب وحیات کے سلسلہ کو بے کار کر دیا جائے اس لیے اس نے انسانی تخلیق کے لیے مرد و عورت میں ایک خاص قسم کا عضوی ڈھانچہ تیار کیا۔ اور ای ڈھانچہ کا تقاضا ہے کہ ان میں شہوت اور محبت جنسی ایسے میلانات پیدا کیے۔ اس میں یہ راز پنہاں ہے کہ یہی جذبات، یہی محبت اور جنسی کشش دونوں کو مجبور کرتی ہے کہ نوبہ انسانی کے تحفظ و بقاء کے لیے سرگرم سعی ہوں۔ اور اس غرض کی تکمیل کے لیے اپنی بہترین صلاحیتوں کو صرف کر دیں ورنہ کون ایسا تھا کہ بغیر کسی مطلق اندوزی کے اہم و محسوس برومندگی کے اتنی بڑی خبر دے اور مولیٰ لیتا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اسی طرح انسانوں سے دیا ہے جس طرح ایک ہوشیار شکاری شکار کو پھانسنے اور پکڑنے کے لیے جال میں دانے بکھیر دیتا ہے۔ اور جانور دانوں کی لالچ میں جال پر گرفتار ہے اور پکڑ لیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس اہم ذمہ داری کو انسان کے کندھوں پر ڈال دینے کی نیت سے یہ تدبیر اختیار کی کہ میاں بیوی میں محبت و شوق کا جال بچھایا۔ اور شہوت و کشش جنسی کے دانے بکھیرے تاکہ یہ آپ سے آپ گرفتار ہو جائے اور بال بچوں کی زنجیر میں جکڑ جائے۔ بقائے نسل کا یہ اصول کسی وجہ واضح ہے۔ اس کو جاننے کے لیے الفاظ و حروف کی سند درکار نہیں۔ خود انسانی جسم اور انسانی زندگی کا ایک ایک جز بیکار بیکار کر اس کی صراحت کر رہا ہے۔ یہ مرد و عورت کی تخلیق کیوں ہے؟ دونوں کے عضوی ڈھانچے کیوں مختلف ہیں۔ رحم کیا ہے؟ یہ مستودع و مستقر کیا ہے جس میں جنین پرورش پاتا اور تکمیل و اکام کی منزل میں طے کرتا ہے پھر دونوں پر تقاضائے شہوت و محبت

کا استیلا کس غرض سے ہے۔ یہ تمام اُلفت و افعال اللہ تعالیٰ کے اس مقصد کی غمازی کر رہے ہیں کہ جس کے لیے ان سب تعریقات کو پیدا کیا گیا۔

بہ جو شخص اس سے اعراض کرتا ہے وہ گویا اس مقصد کی مخالفت کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ کا مقرر کردہ مقصد ہے۔ ان کی مثال اس شخص سے ہرگز مختلف نہیں کہ جس کو اس کے مالک نے زمین و سی و آفتاب کثرت و زینت بخشے، اور بیچ دیتا کہ وہ کھیتی باڑی کا فرض انجام دے، اور زمین کی روئیدگی و آباد کاری میں سی اضافہ کرے۔ مگر وہ ان رعایتوں سے کوئی فائدہ نہ اٹھائے اور زمین کی آباد کاری کے سلسلہ میں کوئی کوشش نہ کرے۔ ظاہر ہے یہ شخص مجرم ہے۔ ٹھیک اسی طرح وہ شخص مجرم ہے جس کو اللہ تعالیٰ نفع و برحہ انسانی کے بڑھانے کے جملہ وسائل و ذرائع بخشتے ہیں۔ مگر وہ ان کو کام میں نہیں لاتا۔ ممکن ہے اس اصول پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسا انسانی کو برقرار رکھنا عند اللہ ایک محبوب فعل ہے اور اسے ختم کر ڈالنا اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں مگر اس میں کیا جید ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے موت و فنا کے سلسلہ کو پیدا کر رکھا ہے؟

کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ موت و حیات عند اللہ دونوں برابر ہیں۔ اور ان میں کاکوئی بھی محبوب و مکروہ نہیں۔

انسانی اور الہی ارادہ میں مماثلت نہیں

ہم کہیں گے کہ یہ ایسا کلمہ سچ ہے جس سے کہ باطل کی تائید مقصود ہے۔ اصل چیز یہ ہے کہ انسانی ارادہ اور الہی ارادہ میں کوئی وجہ مماثلت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور چیز ہے اور اس کا فعل اور چیز۔ ہمارے ارادہ و عمل میں تو توافق کا ہونا ضروری ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے لیے اس توافق کی حاجت نہیں۔ معنی اس کے ہاں ناپسندیدہ نہیں۔ مگر مرد و نبی۔ کفر پر اس کی ذات کبھی خدش نہیں ہوتی؟

اور وہ اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔

ولا یرضی لعبادۃ الکفر

مگر عام ارادہ و خلق میں اس کا بھی وجود روا ہے۔ یہی معاملہ موت و حیات کا ہے کہ زندگی

اس کو پسند ہے اور اس کا بھی وجود ہے۔ اور موت و ہلاکت اور فنا و عدم اس کے نزدیک ہرگز نہ سمجھتا ہے۔ یہی سبب بھی اس کے ارادہ و مشیت سے اس کا تعلق قائم ہے۔ یہ سبب محدود جزا تک ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ وضاحت پاتا ہے۔ مگر یہ مقام اس کے لیے موزوں نہیں کیونکہ اس کا حقیقی تعلق علم الہی سے ہے۔ اور ہم علم المعاد سے بحث کر رہے ہیں۔ اس لیے اسی اختصار پر اکتفا کر لیجیے۔ اور اس حقیقت پر یقین رکھیے کہ جو شخص اس اساس اور اصول کی حمایت کرتا ہے۔ اور نظام مناکحت کی مخالفت نہیں کرتا وہ تو حیات و بقا کے تقاضوں کی تائید کرتا ہے۔ اور جو انکار کرتا ہے۔ وہ گویا اس وجود اور اس سلسلہ حیات کی مخالفت کرتا ہے جو آدم تا اس دم جلا آدم ہے۔

نکاح کے دوسرے فوائد

نکاح کا دوسرا فائدہ شہوان سے بچاؤ ہے۔ اس سے حفظِ بصر کی نعمت حاصل ہوتی ہے۔ اور عفاف و پاکیزگی کی دولت سے انسان مالا مال ہوتا ہے۔ اس حقیقت کی طرف آلِ حضرت نے اشارہ کیا ہے:

من نکح فقد حصن لصفته جس نے ازدواجی زندگی اختیار کی اس نے اپنا آدھا دین
 دینہ فلیتق الله فی الشطر بچالیا۔ اب اسے چاہیے کہ باقی آدھے کے بارے میں اللہ سے ڈرے۔

نکاح کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ انسان اس کی وجہ سے تدبیر منزل کی ذمہ داریوں سے عمدہ بہتر ہو جاتا ہے۔ اور بھوٹے بھوٹے کاموں کی جانب اپنے کو فارغ و کمیو محسوس کرتا ہے۔ اور اس حالت میں ہوتا ہے کہ معاملات امور کے لیے وقت نکال سکے۔ ورنہ اسے خود گھر کی صفائی کا انتظام کرنا پڑے خود برتن مانجھے۔ گھر کا کوڑا کرکٹ صاف کرے۔ اور ضروریات کا اہتمام کرے۔ جس کا نتیجہ ہوگا کہ بڑے محنت کھینچنے والے کے لیے اس کے پاس نہ تو کافی وقت بچے گا۔ نہ اتنی مقدمات اور توانائی ہی رہے گی کہ سب کاموں کو انجام دے سکے۔ حضرت سلیمان الدارانی نے جو یہ فرمایا کہ صالح اور نیک شخص بیوی دنیا کے قیل سے نہیں ہے تو اس کا یہی مطلب تھا کہ اس کی وجہ سے اتنا وقت اور وقت و مقدمات بچ رہتی ہے کہ انسان دین کے بڑے بڑے تقاضوں کو پانچ پچیس تکمیل تک

پہنچا سکتا ہے۔ اس مضمون کو ان حضرات نے ایک حدیث میں یوں فرمایا ہے :

يَتَخَذُ أَحَدُكُمْ قَلْبًا شَاكِرًا أَوْ لَاسًا تم میں سے ہر ایک کو چاہیے کہ قلب ایسا پالے جو
فَالْكَافِرُ وَنُجُوعُهُ مُؤَمَّنَةٌ مَّامِحَةٌ شکر گزار ہو، اور زبان ایسی کہ اس کی یاد میں لذت
تَعِينُهُ عَلَى الْآخِرَةِ ۔ محسوس کرے۔ اور میری وہ نیک اور صالح جزا
کے مسئلہ میں حسین و محمد گار ہو۔

چوتھا فائدہ یہ ہے کہ کماحقہ سے مختلف مشائخہ و قبائلی سے تعلقات استوار ہوتے ہیں اور انسان کی قوت و شجاعت میں اضافہ ہوتا ہے۔

پانچواں فائدہ زیادہ اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب انسان تامل اور بال بچوں کی زندگی بسر کرے گا تو لاعلمی اس کو ان سے شکایتیں بھی پیدا ہوں گی۔ ان سے اذیتیں بھی پہنچیں گی، اور ان کے لیے جو اکل حلال کا سامان کیا جائے گا اس کے حصول کے لیے دشواریاں بھی پیش آئیں گی۔ اب فرض کیجیے یہ شخص شکایتوں اور اذیتوں کے مقابلہ میں تحمل و برداشت سے کام لیتا ہے اور ان کی تادیب و اصلاح کی فکر میں برابر لگا رہتا ہے۔ ان کی تربیت اخلاقی کے فریضہ کو باحسن چہچہا کر رہا ہے اور گھبراتا نہیں۔ مزید برآں ان سب کا حلال سے پیٹ بھرتا ہے۔ اور حرام کی طرف پلٹ کر بھی نہیں دیکھتا، تو ان اعمالِ طیبہ کی فضیلت سے کون انکار کر سکتا ہے؟ یہی وہ بات ہے جس کی طرف ان حضرات نے اشارہ فرمایا۔

يَوْمَ مَنْ وَالِ عَادِلٍ اَفْضَلُ مِنْ والِ عَادِلٍ کا ایک دن طیبہ و ناپہ کے ستر سال پر بھاری
عِبَادَةِ سَبْعِينَ سَنَةً ۔ ثُمَّ قَالَ ہے پھر فرمایا تم میں کا ہر ایک، ایک طرح کا دال ہے
الَاكْلُكُمْ رَائِعٌ وَكُلُّكُمْ مُسْتَعْلٍ اور تم میں کے ہر ایک سے اس کی ہیت کے بارے
عَنْ رَعِيَّتِهِ ۔ میں پوچھا جائے گا۔

وہ شخصیت ظاہر ہے۔ یہ تامل و خیال کا ایسا شخص ہے جس نے اپنی اصلاح بھی کی اور غیر
کی اصلاح و تزکیہ کے لیے بھی ہوا۔ پھر اس نے ہر اصلاح کی راہ میں مشکلات کو سامنا بھی کیا یعنی
اس کی اگرچہ تکلیفیں انہیں مگر اس نے ان سب کو بخندہ پیشانی گوارا کیا۔ بخلاف ایسے شخص کے کہ جہاں تک
سے کیسے آتا اور جس نے دنیا و داری کے غارزار میں قدم نہیں دھرا۔ اور لطیفانیت سے آشتی نہیں ہوا۔
یہ دونوں کسی طور سے بھی اجر و ثواب کے لحاظ سے برابر نہیں ہو سکتے۔ اس کی ذمہ داری کو بشر نے محسوس
کیا اور کہا:

فضل علی احمد بتلات احداً ام احمد بن صن کو بھرتین و بوء سے فہبت حاصل
ہا ا ند یطلب الحلال لنفسه ہے جن میں ایک یہ ہے کہ اپنے لیے ہی نہیں اپنے
والغیرہ بال بچوں کے لیے بھی حلال کی روزی تلاش کرتا ہے۔
اور اسی حقیقت کو عبداللہ بن المبارک کی چشم معرفت نے دیکھا۔ یہ ایک غزوہ میں شریک
تھے۔ اپنے ساتھیوں سے فرمایا جانتے ہو۔ جہاد سے بھی بہتر کونسا عمل ہے۔ کہنے لگے جی نہیں۔ فرمایا:
رجل متعصت ذو عائلۃ قامر من ایک ایسا پاک باز جو خیال واد چھ۔ رات کو بیدار ہو ساد
البلبل فظروا لی صبیاً یتیماً دیکھے کہ اس کے خنے خندہ بچوں پر سے جادو دیا لحاف
متکشفین قستہم و غلاہم سرک گیا ہے۔ یہ آگے بڑھے اور اپنے چادر سے ان کو
یشوبہ فعمل افضل مما غنی ڈھانپ دے۔ تو اس کا یہ فعل ہمارے اس شند
فیہ۔ سے بہتر ہے۔

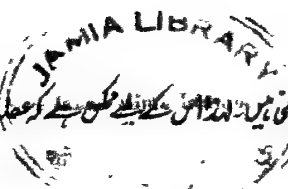
فوائد سے کون بہرہ مند ہو سکتا ہے

ان تصریحات سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ ہر شخص ان فوائد سے دامن عمل
ہو سکتا ہے۔ نہیں ان سے صرف وہی قسم کے حضرات کو نفع پہنچ سکتا ہے۔ یا تو ایسے شخص کو جو عبادۃ
یا صنت کی ابتدائی منازل میں ہے۔ اور ترقی اخلاق کا طالب ہے۔ یہ جب بال بچوں میں اٹھے گا
اور ان کے حقوق و فرائض کا ابھی طرح خیال رکھے گا تو باشباس سے اس کی نفسی و اخلاقی حالت میں

وقت ہوگی اور یہ اپنے میں ایک طرح کے تیز کو محسوس کرے گا یا پھر ایسا شخص ان فوائد کے لطف اندوز ہو سکتا ہے جس کی روحانی عقل سطح زیادہ مرتفع نہیں۔ جسے تفسیر باطن کے مرحلے پیش میں نہ فکر کی پختہ اور حرکت کا سامنا ہے۔ اور نہ اس کا قلب ایسا ہے کہ اس کو خواہ مخواہ و حقائق سے کوئی دلچسپی ہو۔ اس کا مشغلہ زیادہ تر جو اس کا اور اعمال بدنی تک محدود ہے۔ اور نماز، روزہ، یا حج و زکوٰۃ سے آگے اس کا گذر نہیں۔ ایسا شخص جب ان نیکیوں کے ساتھ ساتھ کسبِ حلال اور تربیت و اصلاح کے فرائض کو بھی شامل کر لے گا۔ اور بال بچوں کی دیکھ بھال اور نگرانی کی ذمہ داریوں کو بھی قبول کر لے گا تو اس کے مفاد و فضاائل کے کیا کہنے مگر یہ ایسے شخص کی برابری کیا کر سکتا ہے جو باطن نیک ہے اور خلقی و فطری طور سے پاک باز ہے۔ یا اس نے مجاہدہ و ریاضت سے اپنے نفس کو صیقل کر لیا ہے اور اس کے پست و پیلو میر باطن میں مہر و ف ہے۔ اور اس کا قلب و فکر علوم و مکاشفات کی حیرت رانیوں کا شکار ہے۔ یہ شخص اگر شادی کرے گا تو اپنے اس لطف کو کھو دے گا۔ اور اخلاق و تربیت کے فوائد جو پہلے اس کو حاصل ہیں۔ ان پر کوئی اضافہ نہیں کر سکے گا۔ لہذا اس کے لیے یہی بہتر ہے کہ علم و ادب کا کھانا ہل کو دست دیتا رہے کہ یہ مجروح عمل و سعی پر اس لحاظ سے فضیلت رکھتا ہے کہ یہ علم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک گراں قدر عمل بھی ہے۔

غواہی اور مفاسد کا خطرہ

یہاں تک تو نکاح کے فوائد کی بحث تھی۔ اب غواہی اور مفاسد کی تفصیل پر غور کیجیے۔ پہلا مفاد اور فائدہ اکلِ حلال کی دشواریوں کا ہے۔ ایک مثال اور شادی شدہ شخص کا تعلق چونکہ اپنے علاوہ دوسری اور بچوں کی تربیت اور نگرانی سے بھی ہے اس لیے مجبور ہے کہ طلبِ معاشی کے لیے دوسری کوشش کرے اور مدتِ مابہر حال کم لائے کہ جان کی جملہ ضروریات کے لیے کافی جو۔ یہ زمانہ کام کا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ کوئی شخص حرام سے قناعت کیے بغیر دولت و ثروت کے وسائل پر قناعت ہی ہو سکے۔ اس لیے اسے بار بار ناجائز حرام کی ان کوششوں میں شریک ہونا پڑے گا۔ اور بال بچوں کا پیٹ بھرنے اور ان کی ضروریات پوری کرنا نہ کہنے کے لیے اللہ تعالیٰ کی حمد و کو توڑنا پڑے گا۔ لہذا ایک مجبور کے لیے اس کا خطرہ طلب و



جس پر کہ محدوہ ہے۔ اس کی خواہشات کو اپنی میں لاندہ اس کے لیے ممکن ہے کہ عجلت و پاکبازی کے معیاروں کو قائم رکھ سکے۔

اس آفت اور خطرہ ہلاکت سے وہی شخص محفوظ رہ سکتا ہے جس نے باپ و دادا سے غامی جائیداد وراثت میں پائی ہو۔ یا اسے کوئی فن جیسے شکار، یا جنگل سے لکڑیاں کاٹ لینا وغیرہ آتا ہو۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ سلاطین اور امراء سے اس کو سابقہ نہ پڑا ہو۔ دوسرا کوئی شخص آسانی سے اکل حلال کی نعمت سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان صورتوں میں بھی حلال کی روزی اس وقت میسر ہوتی ہے۔ جب حرص و آز کا دامن شمار ہے اور انسان قانع ہو۔ طماع اور حریص نہ ہو۔ اس بنا پر اپنی سالم رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ نکاح سے متعلق آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے فرمایا:

هَذَا الْمَنْ اَدْرَكَهُ شَيْئٌ غَالِبٌ نکاح اس کے لیے روا ہے جو شہیدہ منہی خواہش رکھتا
فَانْ مَلَكَ لِنَفْسِهِ فِتْرَةً ہو۔ لیکن اگر کوئی مہر و برداشت یرتقا رہے تو نکاح
اولیٰ - سے باز رہنا ہی اولیٰ ہے۔

نکاح میں دوسرا خطرہ تربیت و اصلاح کی ذمہ داریوں سے عہدہ برائے ہو جاتا ہے۔ یعنی ایک شخص اگر تنہا اور مجرب ہے تو صرف اپنے ہی احوال اور محاسبہ نفس سے دوچار ہے۔ اور صرف اسی حد تک عند اللہ مکلف ہے کہ اپنی اصلاح کرے۔ اور اپنی بصیرت اور روح کو پاکیزہ رکھے جو نسبتاً انسان پر ہے لیکن اگر باہل بچوں کی علت پاتا ہے تو اس کو اپنی اصلاح کے ساتھ ساتھ ان کی اصلاح و تربیت کے فرائض کو بھی پورا کرنا ہوگا۔ اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ کمین جن لوگوں کی رہنمائی اور دیکھ بھال اس کے ذمہ ہے وہ تو بہت کمین رہتے ہیں۔ اور ان کے پائے عمل میں تو لغزشیں نہیں پیدا ہوتی ہیں۔ حدیث میں ہے:

كُنْ بِالْمَرْءِ اَتَمًّا اِنْ يَضِيعَ ایک شخص کے گناہ گار ہونے کے لیے بھی کیا کم ہے کہ

لَمْ يَحُولْ جن کی کفالت اس کے ذمہ تھی اس نے انہیں لوٹا دیا۔

قرآن حکیم نے تربیت و اصلاح کی ذمہ داریوں کو ان الفاظ میں واضح فرمایا:

قُوا انفسكم واهليكم ناراً (الحج ۱۱) اپنے آپ کو بچاؤ اور عیال کو جہنم کا آگ سے بچاؤ۔

علاوہ انہی نکاح میں ضرر کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اپنا اصلاح تو کیا جسے بڑھل کو سلاطین امراء کے در و دولت پر ماضی وینا پڑتی ہے۔ اور ان کی خواہش کہ نا پڑتی ہے۔ چنانچہ سفیان بن عیینہ سے متعلق مشہور ہے کہ ایک مرتبہ باوجود جمہوریت قدر اور تقویٰ کے ان کو بھی سلطان کے دروازہ پر جو دو نکاح پر دستک دینا پڑی۔ کسی نے پوچھا یہاں حضرت آپ یہاں کہاں۔ فرمایا:

وهل رایت ذاعیال افلح میں کس شرم میں ہوں۔ کبھی کسی مقابل اور عیال دار

کو دیکھا ہے کہ ان منزلوں سے سرخروئی اور کامیابی

کے ساتھ گزر جائے۔

نکاح اور تاہل سے یہ جو ضرر پیدا ہوتا ہے کہ انسان کو طرح طرح کی آزمائشوں سے گزرنا پڑتا ہے ناقابل انکار ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ کوئی شخص آزمائش کی اس بیٹی میں پڑنے کی وجہ سے اپنے کو لغزش و معصیت کے ارتکاب سے محفوظ ہی نہیں رکھ سکتا۔ ایک ایسا شخص جو عقل مند ہے اعدا بالی بچوں سے مل کر نہ بڑھتا و نہ گناہ جانتا ہے یقیناً ان آزمائشوں سے کامیابی و کامرانی کے ساتھ گزر سکتا ہے۔ اگر ان عورتوں کی عادات کا ابھی طرح علم ہے۔ اگر وہ ان کے مطالبات اور زبان درازیوں پر صبر کر سکتا ہے۔ اگر اس کے لیے ان کی ہر خواہش کے سامنے جھکنا ضروری نہیں۔ اور وہ اس لائق ہے کہ ان کے حقوق کو پوری طرح ادا کر سکے۔ ان کی کمزوریوں کا مدد کر سکے اور ان کی اخلاقی حالت کو سنوار سکے تو بلاشبہ نکاح اور تاہل اس کے لیے بابرکت ثابت ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بات عوام کے بارے میں تو نہیں کہی جا سکتی ہے کیونکہ ان پر کم عقلی، بے وقوفی، اور غصہ و غضب کا بہر حال تسلط ہوتا ہے اور یہ نہایت آسانی سے انصاف و عدل سے محبت رکھنے کے باوجود بے انصافی اور ظلم جو کاشکار ہو سکتے ہیں۔ لہذا اس امکان کے مان لینے کے بعد بھی کہ کچھ لوگ نکاح و تاہل کے مفاسد غواہی سے اپنے کو محفوظ رکھ سکتے ہیں مجرعی اور عمومی طور پر اس کی معذرتوں سے اپنے کو بچائے رکھنا آسان نہیں۔ نکاح کے غواہی و افات میں تیسرا اور سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے

ساتھ انسان کا ذکر و محبت اور تعلق و اتصال کا جو کرشمہ ہے کمزور ہو جاتا ہے۔ اور روحانی ارتقاء کے سلسلے میں ابھی خاصی رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جس نسبت سے یہ تدبیر معاش کی الجھنوں کی طرف متوجہ ہو گا، بال بچوں کی سمولت و آسائش کا خیال رکھے گا اور ان کے لیے عمدہ و احسن معیار زندگی قائم رکھنے کے ورپے ہو گا، اسی نسبت سے مال سے محبت بڑھے گی اور جمع کرنے اور دولت سیٹھنے کا جنون روز افزوں ترقی کرے گا۔ جس کا فطری اور لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ دنیا کی محبت و جذب، خدا کی محبت و جذب پر غالب آجائے گی۔ اور یہ کوشش اور سعی اس کے پائے ارتقاء کی زنجیریں بن جائے گی۔ اور یہ تیز رفتاری اور یکسوئی کے ساتھ اللہ کی طرف نہیں بڑھ پائے گا۔ ہم نہیں سمجھتے کہ اس طرح کی کوششوں سے یہ ضرور کسی منظور کا حتم تکب ہو کر رہے گا لیکن اتنا تو بہر حال تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ اس کی حرص و آرزو کا و زوریان صرف مباح اور جائز پر جا کر رک نہیں جائیں گی بلکہ تنعم و اغراق اور مبالغہ و غلو کی آخری حدود تک پہنچ کر رہیں گی۔

اور اگر یہ شخص فتنہ محرام سے بچ بھی جائے اور دولت و ثروت تبحر کرنے کی حرص اس پر سوار نہ ہو، جب بھی بیوی سے محبت تو بڑھ جائے گی۔ اس کو خوش رکھنے اور خود خوش رہنے کے مواقع تو پیدا ہوں گے۔ اور ممانست یا بوس و کنار اور لطیف اندوزی کی رنگارنگ صورتیں تو موجب کشش ہوں گی۔ یعنی ایسی ایسی دلچسپیاں تو بہر حال ابھریں گی جو قلب و ذہن کے تمام گوشوں پر چھا جائیں اور دل کے کسی خانے کو بھی اس لائق نہ رہنے دیں کہ آخرت کے بارے میں غور و فکر ہو سکے۔ اور اللہ کی محبت کے لیے ذکر و اشغال کے اعلیٰ وظائف کو جاری رکھا جائے۔ ان حالات میں اس کی دن رات یہ خواہش رہے گی کہ کوئی موقع ملے اور تسکین نفس کا سامان مہیا کیا جائے۔ نفس و خواہشات کی انھیں مجبورین کی بنا پر ابراہیم اور حم رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر طے کر لیا ہے :

مَنْ تَعَوَّدَ اخْتِاذَ النِّسَاءِ لَمْ

جو شخص عورتوں کی رانوں پر ریچھا، اور کچھ اسی لطفت

میں پلک رہ گیا اس سے روح و قلب کی ترقی کی کیا

بچھی منہ مشی

امید کی جا سکتی ہے ؟

فوائد اور نقصانات کا تجزیہ

یہ ہے کس طرح کے فوائد و غوائل کی پوری پوری تفصیل۔ اس سے معلوم ہو گا کہ یہ بہت مشکل ہے کہ کسی ایک شخص کے متعلق ہم علی الاطلاق اس کو مفید یا مہلک قرار دے سکیں۔ اس لیے کہ ہر شخص کی حالت مختلف ہے، اور ہر شخص کی استعداد اور صلاحیتیں جدا جدا ہیں۔ ہاں یہ البتہ ممکن ہے کہ ان فوائد اور مضرتوں کو بطور اصول اور فیصلہ کن عنصر کے تسلیم کر لیا جائے اور پھر یہ دیکھا جائے کہ جو شخص تامل و شادی کی ذمہ داریوں کو قبول کرنا چاہتا ہے وہ کس حد تک ان فوائد سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اور کس حد تک اس کی مضرتوں سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ اگر فوائد کا پڑا بھاری ہے اور مضرت و غوائل کے اندیشے کم ہوں تو تامل کی زندگی اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بلکہ بعض حالات میں افضل و اولیٰ ہے۔ لیکن اگر مضرتوں کا غلبہ ہو اور فوائد کے سامنے کی امید کم ہو تب پرہیز اولیٰ ہے۔ مگر یہ چیز ہر شخص کی اپنی صوابدید پر موقوف ہے۔ دوسروں کے طے کرنے کی نہیں۔ مثلاً اگر ایک شخص جوان ہے اور تسکین جذبات کا خواہاں ہے اور چاہتا ہے کہ خواہشات نفس کا غلط استعمال کسی صورت سے نہ ہونے پائے۔ مزید برآں حرام سلال کی طرف سے بھی مطمئن ہے اور برتاؤ اور معاملہ میں بھی اخلاق حسنہ کے معیاروں کا خیال رکھتا ہے تو اس کے لیے نکاح کے افضل و بابرکت ہونے میں کیا شبہ ہے۔ لیکن اگر خطرات زیادہ ہیں۔ اور ایک شخص دیانتداری سے یہ سمجھتا ہے کہ اس بھیجے میں پڑ کر یہ دینی ترقی نہیں کر سکے گا۔ تو اس حالت میں عزت اور تقویٰ ہی اولیٰ ہے۔ نکاح کے یوں تو کسی فوائد اور مہلک ہیں، مگر بہت بڑا فائدہ تسکین جذبات اور حصولِ اولاد ہے۔ اور بہت بڑا مہلکہ کسبِ حرام کے امکانات اور تقرب و اتصال کے امکانات کی دوری ہے۔ اس لیے انہیں دو اصولوں کو موازنہ کے وقت سامنے رکھنا چاہیے۔ اور اس نکتہ کا شدت سے خیال رکھنا چاہیے کہ فائدہ سے مراد وہی فائدہ ہے جو واقعی و حقیقی ہو۔ موهوم اور فرضی نہ ہو۔ کیونکہ ایک شخص حصولِ اولاد کے لیے شادی کرنا چاہتا ہے جو موهوم ہے۔ تو دونوں طرح کے امکانات میں یہ بھی ممکن ہے کہ اولاد اس کی قیمت میں ہو۔ اور یہ بھی کہ اس نعمت سے محروم رہے۔

اس بنا پر اس چیز کی طرف سے اچھی طرح اطمینان حاصل کر لینا چاہیے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ اس کی توقع پر حقیقی خسارہ مول لے رہا ہو۔

اس مرحلہ پر قدر تا یہ سوال غور و فکر کی سطح پر ابھرے گا کہ اگر کوئی شخص نکاح کی ان تمام آفت سے محفوظ ہو۔ اور ان غوائل اور مہلک میں سے کوئی بھی اس کے ذہن و قلب کو متاثر کرنے والا نہ ہو تب کیا اس کے لیے نکاح و تہا کی ذمہ داریوں کو قبول کرنا اولیٰ اور بہتر ہو گا۔ یا یہ کہ یہ اپنے لیے ذکر و فکر اور تجرد و کیسوئی کو پسند کرے۔ اور ان جھکیوں میں مطلق نہ پڑے۔ ہم یہ کہیں گے کہ جو اسکے تو نکاح و تجرد دونوں کو صحیح کرے اور دونوں کے فوائد و برکات سے متمتع ہو۔ کیونکہ درحقیقت ان میں کوئی تضاد یا ان بن نہیں۔ نکاح و تہا میں سب سے بڑا مفیدہ کسب حرام ہی کا تو ہے۔ یقیناً اس سے روح کی پاکیزگی متاثر ہوتی ہے اور سالک اللہ تعالیٰ سے دور ہو جاتا ہے۔ مگر کیا ضرورت ہے کہ ہر شخص جو تباہی شدہ ہو، حلال کی روزی سے محروم ہی ہو۔

دوسری برائی یا سب سے بڑا مہلک یہ ہے کہ حصولِ معاش کا مسئلہ ایک متاہل اور عیال دار تمام اوقات پر بری طرح چھا جاتا ہے اور کوئی وقت اور لمحہ بھی اس کو نہیں چھوڑتا جس میں اخلاص و کیسوئی کے ساتھ یہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کر سکے اور خلوت و نزوار کے لطائف سے ماہن ہو سکے۔

اس امکان و غمزدگی اہمیت سے انکار نہیں مگر نیت و ہمت شرط ہے۔ کیا پوری رات عبادت و فکر کے لیے کافی نہیں۔ اور اگر شوق و طلب کے داعیے موجود ہوں تو کیا دن کے مختلف لمحوں اور فرصتوں سے بھی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔

ایک مسئلہ کی وضاحت

اس سلسلہ میں ایک نہایت ہی ضروری سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر دونوں کیفیتوں کا صحیح کرنا ہی افضل ہے تو حضرت عیسیٰؑ اس حقیقت سے کیوں محروم رہے حالانکہ وہ اللہ کے پیغمبر اور فرستادہ تھے۔ اور اگر تخیل و تجرد اولیٰ ہے۔ نکاح نہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں توفیقِ بیولو کو بیک وقت اپنے حرم میں رکھا؟ دو نقطوں میں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دو مختلف مقام ہیں۔ آنحضرت

کی ہمت عالی اور قدرت و استطاعت کی بلندی کا یہ عالم تھا کہ یہ شراغل اور رکاوٹیں ان کے داعیات و فکر اور تقاضائے شوق و طلب میں کوئی دھن و ضعف نہیں پیدا کر سکے۔ اور اس سے نہیں ہو سکے کہ آپ تامل و ازوواج کے پہلو بہ پہلو عبادت و تہجد کے لطائف سے بھی مالا مال ہوں۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ نو نو بیویوں کے باوجود جب آنحضرتؐ رات کو اٹھتے اور عبادت کے لیے کھڑے ہوتے تو پاؤں متورم ہو جواتے۔ مگر شوق اور لطف و ذوق کی کیفیتوں میں کمی نہ آتی۔

رہی یہ بات کہ حضرت عیسیٰؑ نے نکاح و تامل سے کیوں گریز کیا۔ تو یہ اس لیے کہ مقام حرم و احتیاط کا یہی تقاضا تھا۔ یعنی ان کے حالات ایسے تھے کہ ان کا شادی نہ کرنا ہی اولیٰ اور بہتر تھا۔ اس باب میں یہ اصول یاد رکھنا ہے کہ جب ہم انھیں اللہ کا پیغمبر اور رسول مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نکاح و تہجد کا مسئلہ سراسر حالات کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔ نکاح کے ساتھ نہیں۔ اور ان دونوں میں سے کسی سے متعلق بھی علی الاطلاق کچھ کہنا مشکل ہے۔ تو اس صورت میں ہمیں ان کے نکاح سے باز رہنے کی ہر حال ایسی ہی تاویل کرنا چاہیے جو بر محل ہو جس سے کہ ان کی بزرگی اور فضیلت سے متعلق کوئی بدگمانی نہ پائی جائے۔ اس لیے کہ بحیثیت مسلمان کے ہمارا ہی فرض ہے کہ ہمیشہ انبیاء علیہم السلام کے احوال و اعمال کے لیے اعلیٰ اور بہتر عمل تلاش کریں۔ اور یہ نہ سمجھیں کہ معاذ اللہ انھوں نے کوئی کام بھی اونے محرکات سے متاثر ہو کر کیا ہے یا کوئی قدم بھی اللہ کی رضا کے خلاف اٹھایا ہے۔

افکارِ غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی

ام غزالی کے شاہکار ”احیاء العلوم“ کی تفہیم اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔

قیمت ۸۵۰ روپے

منے کاپر، سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

فقہائے شافعیہ

مسکب شافعی

امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی توجہ کو شروع میں ادب و شعر اور دوسرے علوم کی طرف تھی لیکن جب انھوں نے مولانا امام مالک پڑھا، اور حضرت امام کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حدیث ان کے اوپر غالب آگئی۔ قرآن حکیم و حدیث شریف کے سوا وہ پیش آمدہ مسائل میں کسی اور چیز سے مدد نہ لیتے۔ یہاں تک کہ ان کے متعلقین بھی اس چیز کی پابندی کرتے۔ البتہ رکھتے ہیں کہ جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بغداد آئے اور لوگوں نے ان سے مسائل پوچھے تو وہ ان مسائل کے جواب دیتے وقت فرماتے، قرآن میں یوں آیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت یہ ہے۔ اس کے سوا وہ کوئی اور بات نہ کہتے۔ یہ دیکھ کر ہم نے بھی قیاس و رائے سے قوبر کر لی۔ اور حدیث کے پابند ہو گئے۔^(۱)

غالباً یہی سبب ہے کہ تقریباً سبھی اور ساتویں ہجری تک جتنے بھی بڑے علمائے امتیاز پایا، وہ زیادہ تر شافعی تھے۔ اور اس لیے تھے کہ وہ حدیث کے پابند تھے اور امام شافعی حدیث کے معتد عشاق میں سے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام شافعی نے کئی مسائل میں جہاں قرآن و حدیث میں ان کے حل واضح شکل میں موجود نہ تھے، قیاس کیا اور غلطی سے کام لیا۔ اس وجہ سے ان کی فقہ نے ایک خاص شکل اختیار کر لی۔ چونکہ وہ حدیث سے زیادہ قریب تھے اور حدیث کی پابندی کو زیادہ ضروری سمجھتے تھے، اس

یہ انہوں نے قیاس پر ضعیفہ اہادیث تک کو ترجیح دی اور یہی ان کی فقہ کا خصوص ہے۔ اور یہی بہت فقہ حنفی اور فقہ شافعی کو ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔

امام صاحب کے بعد ان کے شاگردوں کا مسلک بھی قریب قریب یہی تھا۔ وہ بھی حدیث کو ہر صورت میں قیاس پر ترجیح دیتے۔ لیکن انہوں نے قیاس بھی کیا، اسی لیے فقہیہ کہلائے۔
فقہائے شافعیہ کی تعداد یوں تو بہت ہے لیکن ہم یہاں بعض ممتاز بزرگوں کا ذکر کر رہے ہیں تاکہ موضوع تشنہ نہ رہے۔ اور پڑھنے والے یہ جان سکیں کہ امام شافعی نے ملت کے ذہن پر کس حد تک اثر ڈالا تھا۔

مرنی

فقہائے شافعیہ میں سے زیادہ اقبیاز ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ بن اسماعیل بن عمرو بن اححاق المرنی کو نصیب ہوا۔ وہ مہر کے رہنے والے تھے اور مرنیہ قبیلہ کے فرد تھے۔ امام شافعی جب مصر تشریف لائے تو جن بزرگوں نے ان سے مشرف تلمذ پایا ان میں ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ المرنی بہت ممتاز تھے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ انہیں بہت عزیز جانتے تھے۔ اور ان کی بہت تعریف کرتے تھے۔ صاحب طبقات الشافعیہ کا بیان ہے:

قال الشافعی مرنی وصفہ لو
ناظر الشیطان لغلبہ -
اگر شیطان سے مناظرہ کریں تو آپ اس پر بھی
ذائب آجائیں۔

یہ ان کی بے پناہ ذہانت کی دلیل تھی۔ حقیقتاً وہ اتنے بڑے طباع اور صاحب الکلام تھے کہ جس سے بھی گفتگو کرتے اسی پر غالب آجاتے۔

ابن خلکان نے اس کی ایک مثال دی ہے کہ قاضی بکار بن قتیبہ نے جو حنفی المذہب تھے، ان کی بہت شہرت مرنی تھی۔ جی بھی چاہا تھا کہ ان سے ملیں، مگر اتفاق نہ ہوا۔ ایک بار دونوں ایک جنازہ میں

یکجا ہوئے تو بکار نے اپنے ساتھیوں میں سے ایک سے کہا، ان سے کوئی بات پوچھو، تاکہ ہم انھیں بات کرتے سن سکیں۔ ایک شخص نے ان سے پوچھا:

”اے ابا ابراہیم حدیث میں تحریم بنید کا ذکر بھی آیا ہے اور تحلیل کا بھی۔ پھر آپ تحریم کو تحلیل پر کیوں مقدم کرتے ہیں۔“

مزنی نے جواب دیا: ”علماء میں سے کوئی بھی عالم ایسا نہیں ہے جس کے نزدیک بنید پہلے تو حلالیت میں حرام ہو، پھر حلال کر دی گئی ہو۔ اس پر اتفاق ہے کہ بنید جاہلیت میں حلال تھی۔ اس بات سے ان احادیث کی تقویت ہوتی ہے جو اس کی حرمت کے سلسلہ میں آئی ہیں۔“

یہ ایک منطقی استدلال تھا اور بہت خوب تھا۔ فاضل بکار اسے سن کر بہت خوش ہوئے۔ ہر قسمہ مزنی کو اپنے وسیع علم، اپنی بے پناہ ذہانت، اور انتہائی ورع کے سبب مصر میں بہت اقبالیہ نصیب ہوا۔ لوگ ان کے کردار کی مضبوطی اور ان کی پاکیزگی اخلاق کی قیاس کھاتے تھے۔ انھیں یہ شرف بھی حاصل ہوا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے انھیں اپنا نائب بنایا۔ انھیں اپنے مذہب کا حامی قرار دیا، اور موت کے وقت انھی سے فرمائش کی کہ انھیں غسل دیں۔

مزنی بڑے مصنف تھے، انھوں نے کئی کتابیں تصنیف کی تھیں جن میں الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، المختصر المنشور، المسائل المعبرہ، والترغیب فی العلم، کتاب الوثائق، کتاب العقاب، کتاب نہایت الاختصار زیادہ ممتاز تھیں۔

صاحب طبقات الشافعیہ کا بیان ہے کہ مزنی کے تقوٰی کا یہ عالم تھا کہ جب انھوں نے اپنی کتاب مختصر تالیف کی تو اس میں کوئی مسئلہ اس وقت تک درج نہیں کیا جب تک دو رکعت نماز نہ پڑھ لی۔^{۱۲} ان کی کتاب مختصر فقہ شافعی میں بڑا مقام رکھتی ہے اور بنیاد دینی کتاب کہی جاتی ہے۔^{۱۳}

صاحب طبقات الشافعیہ کا بیان ہے کہ مزنی نے تحریر بجاات بھی کیں۔ انھوں نے کئی فقہی مسائل

میں امام شافعی سے تفرود کیا لیکن کمین مخالفت نہیں کی۔ انھوں نے اپنے امام کے اصول و اعتبار طر مسائل کو ہر جگہ ملحوظ رکھا۔

ابو ثور

ابراہیم بن خالد ابو ثور کلبی الفقیہ، اکومرزی جیسے بڑے فقیہ نہ تھے لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھیوں میں سے بہت ممتاز ہیں۔ الخطیب کا بیان ہے کہ امام شافعی جب تک بغداد میں تھے۔ وہ امام محمد بن حسن شیبانی کے متبع تھے لیکن امام شافعی جب بغداد آئے تو انھوں نے ان کے ساتھ رہنا شروع کر دیا۔ امام صاحب سے پہلے وہ صاحب الرائے تھے۔ قیاس ان کا اوڑھنا کچھ نہ تھا۔ خود ان کا اپنا بیان ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے آنے سے پہلے وہ بدعت پر عامل تھے۔ قیاس کیا کرتے۔ امام صاحب کی وجہ سے وہ حدیث کی طرف لوٹے لیکن اس کے باوجود وہ فقیہ مشہور رہے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ انھیں بڑا فقیہ مانتے۔ ان کی رائے ان کے بارے میں اچھی تھی۔ فرمایا:

مَا بَلَغَنِي عَنْهُ إِلَّا خَيْرًا -

البتہ انھیں ان کا صاحب الرائے ہونا کھٹکتا تھا۔ بہر حال امام ابو ثور فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ انھوں نے کئی کتابیں بھی تصنیف کی تھیں۔ جن میں زیادہ تر احکام سے بحث کی تھی۔

الخطیب نے انھیں دین کے بڑے ائمہ میں شمار کیا ہے۔^(۲)

صاحب طبقات الشافعیہ نے بھی انھیں فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز جگہ دی ہے۔ ان کے خیال میں ابو ثور پر حدیث کی نسبت فقہ زیادہ غالب تھی۔^(۳) یہی سبب تھا کہ امام احمد بن حنبل یا دوسرے ائمہ حدیث سے جب مسائل فقہ کو پچھے جاتے تو وہ مسائل کو ابو ثور کی طرف بھیج دیتے۔

محمد بن شافعی

حضرت امام شافعی کے بڑے بیٹے تھے۔ اپنے والد کے انتقال کے وقت نوجوان تھے۔ باپ کے علاوہ حضرت امام احمد بن حنبل، حضرت سفیان ثوری، جناب محدث عبدالرزاق سے حدیث پڑھی۔ بغداد اور حلب کے قاضی بنے، خطیب اور صاحب طبقات الشافعیہ نے پھر بڑے علماء میں شامل کیا ہے۔ امام احمد بن حنبل ان کی جلالتِ قدر کے اتنے معترف تھے کہ ان کے لیے ہر نماز میں روزانہ دعا مانگا کرتے تھے۔^(۱)

احمد بن یحییٰ البغدادی

امام شافعی کے غامض شاگردوں میں سے تھے۔ صاحب طبقات الشافعیہ نے امام دارقطنی کی رائے نقل کی ہے کہ احمد بن یحییٰ امام شافعی کے معتدرا تھیوں میں سے تھے۔ حضرت امام جب بغداد آئے تو انھوں نے بغداد کے بعض دوسرے محدثین کی طرح امام صاحب کا دامن پکڑ لیا۔ اور ہر لمحہ ان کے ساتھ رہنے لگے۔ لیکن شاید طبیعت میں استقلال نہ تھا اس لیے امام شافعی کے بغداد سے تشریف لے جانے کے بعد ابن ابی داؤد کے حلقہ میں شامل ہو گئے اور خود پر اعتزال غالب کر لیا۔

یہی وجہ تھی کہ جب ابو داؤد حبتانی سے پوچھا گیا، امام شافعی کے ساتھی کون کون تھے، تو انھوں نے ان کا نام تو لیا لیکن انھیں اہمیت نہ دی۔^(۲)

دوسرے ساتھی

عارث بن سکین اور عارث بن مسریک بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے تھے۔ ان سے بھی امام صاحب کے بہت سے اقوال روایت کیے گئے ہیں۔

حضرت امام کے ساتھیوں میں سے ابو علی الحسن بن محمد الزعفرانی بہت ممتاز تھے۔ المادوری اور صاحب طبقات الشافعیہ نے انھیں جلیل فقیہاً و محدثاً لکھا ہے۔

وہ سوا کے رہنے والے تھے۔ اپنے گاؤں زعفرانیہ کی طرف منسوب ہوئے۔ اور زعفرانی کہلائے۔
وہ اتنے بڑے عالم تھے کہ بغداد کے جس محلہ میں سکونت اختیار فرمائی وہ ان ہی کے نام سے مشہور ہو گیا۔

حضرت امام شافعی کے بغداد آئے بغیر جب وہاں کے علماء نے ان کا دامن تقاضا تو زعفرانی بھی امام
صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ امام صاحب ان سے اس درجہ خوش تھے کہ ان کے سوا کسی دوسرے
سے کوئی چیز نہ بڑھواتے۔ خود ان کا بیان یہ ہے کہ امام شافعی کی ساری کتاب میں میں نے ان کے سامنے
قرأت کیں۔ البتہ خود انھوں نے دو کتابوں، کتاب المناسک، اور کتاب الصلوٰۃ کی قرأت خود فرمائی۔
صاحب طبقات الشافعیہ کا بیان ہے کہ زعفرانی کے زمانہ میں ان جیسا کوئی خواصودت اور
فیض اللسان نہ تھا۔ وہ حسن، وحدت اور شیریں زبان کے لحاظ سے سب پر فوقیت لے گئے تھے۔ غالباً
یہی وجہ تھی کہ حضرت امام شافعی نے ان کے سوا کسی دوسرے کو قرأت کا موقع نہ دیا۔

زعفرانی نے امام شافعی سے بہت کچھ روایت کیا ہے۔ ان سے جن محدثین نے روایت کی، ان
میں امام بخاری، امام ابو داؤد اور ترمذی جیسے بلند پایہ محدثین بھی ہیں۔ ۲۹۹ھ میں انتقال فرمایا۔
ابو علی اکبر المیسی

ابو علی حسین بن علی اکبر ایہی بھی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے بہت ممتاز ساتھی تھے
ابن خلکان فرماتے ہیں کہ وہ امام شافعی کے مذہب کے سب سے زیادہ حافظ تھے۔ امام شافعی کے
ساتھ بہت دن رہے۔ ابو ثور کی طرح پہلے اہل الرائے تھے۔ امام صاحب کی صحبت نے انھیں حدیث
کی طرف مائل کیا۔ اور حدیث میں اس قدر معرفت پیدا کی کہ جرح و تعدیل پر ایک بہت اونچی کتاب لکھی۔
وہ علم کلام میں بھی استاذ کا درجہ رکھتے تھے۔ انھوں نے اس موضوع پر بھی ایک کتاب لکھی تھی۔ امام احمد
بن حنبل اور ان میں کبھی کبھی نوک جھونک بھی ہوتی رہتی۔ خصوصیت سے دونوں میں اس موضوع پر اچھا
خاص اختلاف پیدا ہوا کہ آدمی قرآن حکیم کے جو الفاظ ادا کرتا ہے وہ مخلوق ہیں۔ امام احمد کے نزدیک یہ

خیال ہی بدعت تھا۔ یہ معاہرانہ اختلاف تھا۔ یوں دونوں ایک دوسرے کو بڑا عالم سمجھتے تھے۔
 اگرا یہی اس دور کے بہت بڑے مصنفین میں سے تھے۔ کئی اونچے پایہ کی کتابیں تصنیف
 کیں اور امام زمانہؑ کے ابن خلکان فرماتے ہیں:

واخذ منه العقد خلق كثير

ان سے بہت سے لوگوں نے فقہ سیکھی۔ سلسلہ میں انتقال فرمایا۔

ابو بکر الحمیدی

حمیدی بن زبیر بن الحارث بھی امام شافعی کے بڑے ساتھی تھے۔ حدیث و فقہ میں امام مجتہد
 جاتے۔ امام احمد بن حنبل انہیں اپنا امام کہتے تھے۔ اور ان کا بہت احترام کرتے تھے۔ خود امام شافعی
 ان کو بہت بزرگ و محترم مانتے تھے۔ ابن عیینہ کے بڑے شاگردوں میں سے تھے۔ انہوں نے صرف
 ان کے واسطے سے دس ہزار احادیث یاد کی تھیں۔ ابن حبان کا بیان ہے کہ وہ ابن عیینہ کی صحبت
 میں بیس سال رہے تھے۔

حضرت اسحاق بن راہویہ انہیں اپنے زمانہ کے تین بڑے ائمہ میں سے ایک سمجھتے تھے۔ وہ
 فرماتے ہیں:

”الائمة في زماننا الشافعي والحميدي والوعبيدي“

امام حاکم نے ان کے بارے میں لکھا: الحميدي مفتي اهل مكة و
 محدثهم وهو لاهل الجواز في السنه كما محمد بن حنبل لاهل العراق
 آپ نے سلسلہ میں انتقال فرمایا۔

ابو یعلیٰ

یوسف بن یحییٰ ابو یعقوب ابو یعلیٰ المعری بھی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بڑے

ساتھوں میں سے تھے۔ صاحبِ طبقات الشافعیہ ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "كَانَ
إِمَامًا مَّاجِلًا لَّعَامَةً بَدَأَ نَاهِدًا فَعْتِمَاهَا عَظِيمًا۔ جيل من جبال العلم والدين"
ان کا زیادہ وقت علم سکھانے میں گزرتا۔ رات کا اکثر حصہ عبادت ہی کی نذر کرتے۔ امام شافعی
سے فقہ سیکھی اور ان کی خدمت میں ان کی وفات تک رہے۔

ابن حیان، ابو موسیٰ یونس بن عبدالاعلیٰ ابن حیان الصوفی۔ امام صاحب کے بڑے ساتھیوں
میں سے تھے۔ امام صاحب سے بہت سی روایات کیں۔ علم الاخبار اور صحیح و سقیم میں علامہ تھے۔ نجوم
سے بھی خوب واقفیت تھی۔ ابو عبد اللہ القضاہی نے انھیں اپنے زمانہ کا سب سے بڑا عالم اور
عادل قرار دیا ہے۔ بہت سے محدثین نے ان سے روایت کی ہے۔

قاضی بکار گو حنفی تھے مگر ان کی دانائی، ذہانت اور فطانت کے سبب ان کا بہت احترام
کرتے تھے۔

محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم
عبد اللہ بن وہب اور شہب سے تعلیم پائی۔ حضرت امام شافعی جب مصر تشریف لائے تو
ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے وابستگی پیدا کر لی۔

ابن خلکان نے المزنی کا قول نقل کیا ہے کہ ہم امام شافعی کے پاس آئے کہ ان سے سماع کریں۔ ہم
ان کے دروازہ پر بیٹھ جاتے کہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم تشریف لاتے۔ وہ آتے ہی اندر چلے جاتے
اور کافی دیر تک امام شافعی کے ساتھ رہتے۔ کبھی ان کے ساتھ کھانا بھی کھاتے۔ پھر امام شافعی
باہر آتے اور امام شافعی ہم پر قرأت کرتے۔ امام صاحب قرأت ختم کر لیتے تو محمد کی سواری قریب آتی۔
محمد اس پر سوار ہوتے اور لوٹتے۔ امام صاحب کی نگاہ ان کو جاتے دیکھتی رہتی۔ وہ جب غائب ہو جاتے
تو امام شافعی انتہائی محبت سے کہتے۔ اے کاش! اس جیسا میرا کوئی بیٹا ہوتا خواہ میں ہزار دینار کا
مقروض ہی کیوں نہ ہوتا۔

ابن خلکان ہی کی روایت ہے کہ محمد کے والد عبد اللہ، امام مالک کے بڑے مستعد تھے۔ ان کے

بہت سے دوست ان کے پاس آئے اور ان سے کہا اسے امام شافعی کے پاس نہ جانے دو۔ میرے باپ نے انھیں بہت نرمی کے ساتھ بھجایا کہ میرا بیٹا محدث ہے، وہ چاہتا ہے کہ لوگوں کے اختلافات سے آگاہ ہو، اور جب وہ لوگ چلے گئے تو مجھ سے تنہائی میں کہا۔ شافعی کے ساتھ لگے رہو، ورنہ جب تم مالک سے اٹھب کے واسطے سے روایت کرو گے تو لوگ پوچھیں گے یہ اٹھب کون ہے؟ اٹھب کو کوئی پہچانے گا نہیں۔

محمد فرماتے ہیں جب وہ بغداد لائے گئے تو انہوں نے اٹھب کے حوالہ سے روایت کی، لوگوں نے پوچھا یہ اٹھب کون ہے؟ گویا ان کے باپ کی بات پوری ہو گئی۔ محمد اپنے زمانہ کے بڑے علماء میں بہت ممتاز تھے۔ خاص طور پر مصر کے لوگ ان کی بہت عزت کرتے تھے۔

ابوبکر بن خزیمہ نے محمد بن عبد اللہ کو بہت بڑا عالم قرار دیا تھا۔ وہ فرماتے: فقہائے اسلام میں اقاویل صحابہؓ و تابعین میں محمد بن عبد اللہ سے بہتر انھوں نے کوئی دوسرا عالم نہ دیکھا تھا۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے امام محمد بن عبد اللہ امام شافعی کی بیماری میں بولیٹی سے لڑ پڑے تھے اور امام شافعی نے ان پر بولیٹی کو ترجیح دی تھی۔ بہر حال محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم اپنے وقت کے بہت بڑے مصری شافعی فقیہ تھے۔ امام شافعی کے کچھ اور ساتھی بھی تھے جن کا ذکر ہمارے جان بوجھ کر ترک کیا ہے کہ اختصار مقصود ہے۔

یہ عجیب بات تھی کہ اپنے وقت اور بعد میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو بڑے علمائے حدیث میں بے حد قبول حاصل ہوا۔ خصوصیت سے امام احمد بن حنبل، ابوالحسن علی بن مدینی، امام فضل بن ریح اور امام ابو سعید، امام ابوالولید، اور امام ابوالجاءود جو اپنے دور کے بہت بڑے ائمہ حدیث تھے، امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو بہت عزیز جانتے تھے۔ اور ان کی شاگردی میں انہیں ناز تھا۔

بعد کے فقہائے شافعیہ

اوپر ہم مذہب بزرگ فقہا کا ذکر کیا ہے انہیں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی صحبت کا شرف نصیب ہوا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے اس بزرگ امام کو دیکھا۔ ان کی باتیں سنیں۔ ان کے علم و فضل کا مشاہدہ کیا۔ حیرانی کی بات ہے کہ وہ اپنی موت کے بعد اود زیادہ مقبول ہوئے۔ اور جن علمائے حدیث و فقہ و تاریخ و سیر نے اعلیٰ علم و فن پر حکمرانی کی ان میں اکثر امام شافعی کے معتقد تھے۔

ترمذی

ان میں پہلے ابو جعفر محمد بن احمد بن نصر الترمذی تھے۔ ابن خلکان فرماتے ہیں: "ان کے دور میں فقہائے شافعیہ میں ان بیا کوئی دوسرا نہ تھا۔ نہ علم کے اعتبار سے اور نہ ورع کے لحاظ سے۔"

بغداد کے رہنے والے تھے۔ ۲۹۵ھ میں انتقال فرمایا۔

ابن الحداد

ابن الحداد ابو بکر محمد بن احمد بن محمد الکفانی المعروف بابن الحداد المعمری بڑے مصنف تھے۔ ان کی کتاب "المعروض" کو علمائے شافعیہ میں بہت معتقد گردانا جاتا رہا۔ وہ بڑے فقیہ، محقق اور غواص معانی تھے۔ مصر کے قاضی رہے۔ باوشاہ سے لے کر عایا کا ادنیٰ فرد تک ان کی خدمت حاصل کرتے تھے۔ ۳۴۴ھ میں وفات پائی۔

ابو بکر محمد بن عبد اللہ الصیرفی

ابن العباس بن سرہج کے شاگرد تھے۔ قیاس اور باریک بینی اور علوم الاصولی کے مسبب

بہت شہرت پائی۔ ابو بکر القفال نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ امام شافعی کے بعد اصول میں ان جیسا کوئی عالم نہ تھا۔ ۳۳۳ھ میں انتقال فرمایا۔

ابو بکر محمد بن علی القفال

ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ بلاشبہ اپنے زمانہ کے امام تھے۔ بڑے فقیہ، محدث اور شاعر تھے۔ ابن السریج سے فقہ پڑھی۔ اصول فقہ میں ایک جامع کتاب تصنیف کی۔

ماوراءالنہر میں ان کے سبب شافعی مذہب نے بہت فروغ پایا۔ مالک جیسے امام ان کے شاگرد تھے۔ ان کی کئی کتابیں بہت مشہور ہوئیں۔ جن میں التقریب بھی تھی جو چھ جلدوں میں لکھی گئی تھی ساووارا^۱ کے بہت سے علماء نے ان سے فیض پایا۔

۳۶۵ھ میں انتقال فرمایا۔

ابو الحسن محمد بن علی الماسرجسی

خراسان کے فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز تھے۔ ان سب میں مذہب، ترتیب مذہب اور فروع مسائل میں زیادہ ثقہ تھے۔ نیشاپور میں ان کا مدرسہ شہرہ آفاق تھا۔ ۳۸۱ھ میں رحلت فرمائی۔

محمد بن حسن الاستربابازی

بہت بڑے فقیہ تھے۔ نیشاپور میں ان کا مدرسہ بھی شہرہ آفاق تھا۔ فقہ، ادب، معانی القرآن اور قرأت میں اپنی مثال آپ تھے۔ متوفی ۳۸۶ھ۔

ابو ہسل محمد بن سلیمان الصعلوکی الجلی

مفسر، متکلم، ادیب، نحوی، شاعر اور عرفی تھے۔ امام مالک نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ الصعلوکی اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم اور فقیہ مشہور تھے۔ ابو الولید صعلوکی کو بے مثال عالم و فقیہ سمجھتے تھے۔

۳۶۶ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔

ابو الطیب محمد بن مفضل البغدادی

بڑے فقہا میں سے تھے۔ ابی العباس بن سرہج سے فقہ سیکھی۔ اور نامور زمان ہوئے۔ بہت ذہین، ذکی، اور بے مثل حکیم تھے۔ ۳۷۲ھ ہجری میں وفات پائی۔^{۱۱}

محمد بن احمد المروزی الفاشانی

مرہ کے بے مثال فقیہ اور عالم تھے۔ ان کے زہد و مذہب کی مثالیں دی جاتیں۔ آپ نے ۳۷۳ھ میں وفات پائی۔^{۱۲}

ابوبکر محمد بن عبداللہ الاودنی

اپنے زمانہ میں شافعی علماء کے امام تسلیم کیے گئے تھے۔ بخارا کے رہنے والے تھے۔ کلاباذ میں ۳۹۹ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔

ابوبکر محمد بن احمد

فارس کے رہنے والے تھے۔ وہیں کے قاضی بنے، بہت بڑے عالم و فقیہ تھے۔ ۴۶۲ھ ہجری میں رحلت فرمائی۔

محمد بن سلامہ القضاعی

القضاعی اپنے زمانہ کے بہت بڑے فقیہ، عالم، اور مؤرخ تھے۔ ان کی تصانیف میں کتاب "الاشہاب"، "کتب مناقب الشافعی"، کتاب "الانبار عن الانبیاء"، "تواریخ الخلفاء"، "خطوط مصر" زیادہ مشہور ہیں۔ مصر میں ۴۲۵ھ میں انتقال فرمایا۔

المطیعی

ابو عبد اللہ الحسین بن الحسن المطیعی والجرجانی جرجان کے رہنے والے تھے۔ بخارا میں تعلیم پائی۔

ابن بکر القفال کے شاگرد خاص تھے۔ ماوراء النہر کے مروج خاص و عام بنے۔ الحاکم نے ان کی شاگردی کی۔ متوفی ۳۸۶ھ بمصر^(۱)۔

ابن تیمیہ ابو الحسن منصور بن اسماعیل

جزیرہ کے درجنہ وائے تھے۔ امام شافعی کے اصحاب سے فقہ سیکھی۔ اور خوب نام پیدا کیا۔ اور کئی کتابیں تصنیف کیں۔ الواجب، المستعمل، المسافر، المداہ ان کی جید تصانیف ہیں۔ آپ نے ۷۲۰ھ میں وفات پائی۔

ابو عبد اللہ ذہبیر بن احمد الزہیری

پنے زمانہ میں بصرہ کے امام تھے۔ مذہب کے حافظ تھے۔ فقہ میں کئی کتابیں لکھیں۔ الکافی، کتاب النبیۃ، ستر العورۃ، المداہ، الاستشارۃ، والاتجارۃ، ریافتہ المتعلم، اور کتاب الامارۃ ان کی مشہور تصانیف ہیں۔ ۳۲۰ھ (متوفی)۔

ابو القاسم عبد العزیز الدادکی

اصفہان کے بہت بڑے فقیہ تھے۔ نیشاپور میں برسوں فقہ کی تعلیم دی۔ پھر بغداد و شریف لے گئے۔ اور دواں فیض عام جاری کیا۔ ابو حامد الاسفرائینی کا قول ہے کہ ان جیسا بڑا فقیہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نہ تھا۔^(۲) کبھی کبھی امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے مذہب کے خلاف بھی فتوے دیا کرتے اور سند میں حدیث پیش کرتے اور فرماتے حدیث اللہ کے اقوال سے افضل ہے۔ متوفی ۳۷۰ھ

ابو الحسن ابراہیم المروری

فتوے دتدیس میں امام وقت تھے۔ ابن سرہج کے بعد فقہائے شافعیہ میں انہوں نے بہت نام پایا کئی کتابیں لکھیں۔ جن میں مختصر المرئی کی شرح بھی ہے۔ بغداد میں بہت دن رہے اور بہت سے لوگوں کو علم کی دولت عطا کی۔

الاسفرائینی

ابو اسحق ابراہیم بن محمد الاسفرائینی بہت بڑے فقیہ و عالم تھے۔ کئی بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں جامع الحلی فی اصول الدین و الرد علی المحدثین بہت ممتاز کتاب تھی۔ نیشاپور کا سب سے بڑا مدرسہ ان کی خاطر تعمیر ہوا۔ ^{۳۸۷} سال ۳۸۷ھ میں انتقال فرمایا۔

ابو اسحق ابراہیم بن علی الفیروز آبادی

اپنے وقت کے امام تھے۔ نظام الملک نے جب مدرسہ نظامیہ تعمیر کیا تو انھیں مدرسہ کا رئیس بنانا چاہا۔ لیکن انھوں نے یہ خدمت اپنی بجائے ابن الصباغ کو سونپ دی۔ متوفی ۳۸۷ھ۔

ابن القاص، ابو العباس احمد بن ابی احمد

طبرستان میں امام وقت تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں انھیں، ادب القاضی، المواعیت اور المواعج ان کے زمانہ میں بہت مشہور ہوئیں۔ ^{۳۸۵} سال ۳۸۵ھ میں رحلت فرمائی۔

المرور و دی

ابو حامد احمد بن حاکم۔ مختصر مرئی کی شرح لکھی۔ اصول فقہ میں کئی تصانیف کیں۔ بڑے امام تھے۔ متوفی ۳۶۲ھ ہجری۔

ابن القطان، ابو الحسین احمد بن محمد ابن القطان

بغداد کے بڑے علمائے سے تھے۔ کئی کتابیں لکھیں۔ الخطیب نے ان کی بہت تعریف کی ہے۔ متوفی ۳۵۹ھ۔ الخطیب نے لکھا ہے کہ: من کبراء الشافعی، ولہ مصنفات فی اصول الفقہ و فروعہ۔

احمد بن ابی طاهر الاسفرائینی

ابن خلکان فرماتے ہیں۔ اشہت الیہ ریاسة الدینا والدین بغداد

وہ اتنے بڑے عالم تھے کہ ان کی مجلس میں تین سو علماء سے زائد عموماً سمجھ رہتے۔ مختصر مرنے پر تعالٰیٰ کی
التعلیق اکبر کی، اور کتاب البیان ان کی مشہور تصانیف میں۔ متوفی ۷۴۳ھ۔

الحامی۔ ابو الحسن احمد بن محمد الضبی الحامی
بڑے ذہین و ذکی فقہا میں سمجھے گئے۔ کئی کتابیں لکھیں: المجموع، المقنع، اللباب الاوسط اور کئی
اور کتابیں تصنیف فرمائیں۔ ۴۱۵ھ میں انتقال فرمایا۔^(۱)

الحوانی

ابو المظفر احمد بن محمد الحوانی۔ اپنے زمانہ میں سب سے بڑے صاحب بصیرت تھے۔ بہت بڑے
فقیہ سمجھے گئے۔ متوفی ۴۲۰ھ ہجری^(۲)

ابو الفتوح احمد بن محمد الطوسی الخزاعی

امام غزالی کے بھائی تھے۔ فقیہ بھی تھے اور مصنف بھی۔ مدرسہ نظامیہ میں پڑھاتے۔ اپنے
بھائی کی کتاب احیاء علوم الدین کی مترجہ لکھی۔ صاحب کرامات و اشارات تھے۔ قزوین میں ۵۲۰ھ
میں انتقال فرمایا۔^(۳)

امام غزالی

نور امام غزالی شافعی تھے۔

ابن برہان

ابو القاسم احمد بن علی المعروف بابن البرہان۔ اصول و فروع و متفق و مختلف میں مہر تھے۔
امام غزالی سے فقہ پڑھی۔ متوفی ۵۲۰ھ ہجری۔

الاربطی

ابن خلکان فرماتے ہیں: ابو الفضل احمد بن شیخ علامہ کمال الدین الاربطی بہت بڑے امام، فاضل

اجل اور ماعقل و جمیل المتطرق تھے۔ اجماع علوم الدین اور التنبیہ کی شریعتیں لکھیں اور قبولی عام پایا۔
 الطیثی۔ ابوالفتح السبکی ابن نصر المہینی

فقہ اور اختلاف میں بہت بڑے امام تھے۔ مرد میں تعلیم پائی اور غزنی تشریف لے گئے۔ اور آٹھ
 علم و عقل کے سبب خوب مشہور ہوئے۔ پھر بغداد آئے اور مد سہ نظامیہ میں مدرس ہوئے۔ بہت
 سے لوگوں کو فیض پہنچایا۔ متوفی ۵۲۰ھ ہجری۔

البغوی۔ ابو محمد الحسین ابن مسعود الغزالی البغوی

ابن فلکان فرماتے ہیں: (علوم کا دیا تھے)۔ بہت سی کتابیں تصنیف

کیں جن میں "الہذیب" فقہ میں "مشرح السنۃ" حدیث میں اور "معالم التزیل" تفسیر میں لکھی۔ ۵۵۰ھ
 میں انتقال فرمایا۔

ابوالفتح سلیم بن ایوب الرازی

بڑے امام تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں سے "الاشارۃ" "غریب الحدیث" اور
 "التقریب" زیادہ ممتاز ہیں۔ ۵۶۰ھ ہجری میں رحلت فرمائی۔

ابوالطیب طاہر بن عبد اللہ الطبری

بڑے فقیہ، صادق اور اویسے فقیہ تھے۔ "مختصر المرنی" کی شرح لکھی۔ اصول و مذہب میں کئی
 اور کتابیں بھی تصنیف کیں۔ متوفی ۵۸۰ھ۔

عبد اللہ بن احمد القفال

فقہ و حفظ، ورع و زہد میں وحید زمانہ تھے۔ امام شافعی کے مذہب کو خوب فروغ دیا۔ مرجع
 خاص و عام تھے۔ ابن الحدادی کی کتاب کی بہت عمدہ شرح لکھی تھی۔ متوفی ۵۸۰ھ۔

القشیری۔ ابوالقاسم عبد الکریم بن ہوازن

فقہ، تغیر و حدیث و اصول و ادب میں علامہ وقت تھے۔ خراسان کے عربوں میں سے تھے، ملہ

زمانہ نشان کے علم و فضل کی بہت تعریف کی ہے۔ خطیب جسے بڑے مورخ نشان کے سامنے
 نافذ کیا وہ بتائے کیے۔ متوفی ۳۹۵ھ۔

السحافی۔ تاج الاسلام ابو سعد عبد الکریم بن ابی بکر السحافی المعروف
 اُس وقت کی دنیا میں جہاں کہیں بڑے علماء تھے، مملکتوں میں گئے اور پھر محمد زمانہ اور اہل
 وقت اور تاج الاسلام کہلائے۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ سحافی نے کھٹی چادر ہزار شیعوں سے علم
 پڑھا تھا۔ اور ملاقات کی تھی۔ ۳۵۶ھ میں انتقال فرمایا۔

بہت سی کتابیں لکھیں جن میں کتاب الانساب اور تاریخ مرو بہت مشہور ہیں۔ المخطوط
 نے تاریخ بغداد کی "تذیل" بھی مرتب کی تھی۔

ابن الصبار۔ ابو نصر عبد السید بن محمد المعروف بابن الصبار
 اپنے زمانہ میں عراقین کے سب سے بڑے فقیہ تھے۔ بہت اونچے مصنف بھی تھے۔ انھوں نے
 فقہ میں "الاشمل" کے عنوان سے ایک بہت مفید کتاب لکھی تھی۔ اس کے علاوہ "تذکرۃ العالم"
 اور "المطرب السالم" بھی ان کی وجہ تصانیف تھیں۔
 ابو المعالی شیدہ

بڑے فصیح الزبان اور فاضل فقیہ تھے۔ بغداد کے قاضی مقرر ہوئے اور خلق خدا کو خوب
 فیض پہنچایا۔ ۳۹۴ھ میں وفات پائی۔

ابو الحسن الطبری۔ علی بن محمد بن علی الطبری
 طبرستان کے رہنے والے تھے۔ مدرسہ نظامیہ کے مہتمم بنے۔ بہت بڑے فقیہ اور بعثت
 عالم تھے۔ ۳۵۵ھ میں انتقال فرمایا۔

دارقطنی

بہت بڑے محدث و فقیہ تھے۔ شافعی المذہب تھے۔

محمد بن عبد اللہ مسعودی

مرد کے رہنے والے تھے۔ مختصر المزنی کی شرح لکھی۔ اور خوب نام پایا۔ آپ نے ۳۲۵ھ میں وفات پائی۔

المعروفی العبادی

قاضی ابو عامر محمد بن احمد المعروفی العبادی ہرات کے رہنے والے تھے۔ اپنی منقولہ الاذوی سے تعلیم پائی اور خوب نام پیدا کیا۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں ”ادب الفقہاء“ ”المبسوط“ ”المنادوی“ ”مذہب العلماء“ ”الرد علی السمعانی“ اور طبقات الفقہاء زیادہ ممتاز ہیں۔ ۳۵۵ھ میں انتقال فرمایا۔

ابو عبد اللہ محمد بن احمد الحنفی

مرد کے رہنے والے تھے۔ فقر شافعی کی اشاعت میں بہت کام کیا۔ حافظہ میں اپنی مثال آپ تھے۔ ۳۸۵ھ میں رحلت فرمائی۔
الشافعی۔ ابوبکر محمد بن احمد الشافعی

بہت بڑے فقیہ تھے۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں کتاب ”علیہ العلماء“ زیادہ مشہور ہے۔ بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں پڑھایا کرتے تھے۔ ۳۸۵ھ میں انتقال فرمایا۔

الارغیانی۔ ابو نصر محمد بن عبد اللہ بن احمد الارغیانی

بڑے فقیہ تھے۔ نیشاپور میں تعلیم دیا کرتے تھے۔ ابن خلکان فرماتے ہیں
”مستوفی ۳۸۵ھ ہجری“۔

محی الدین نیشاپوری

استاذ المتأخرین ابو سعد محمد بن یحییٰ، امام غزالی کے شاگردوں میں سے تھے۔ نیشاپور میں

علمائے شافعیہ کے امام مجھے جانتے۔ بڑے بڑے علماء ان کی خدمت میں بہت دور دور سے آیا کرتے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں کتاب المحیط اور الانتصاف زیادہ مشہور تھیں^(۱)۔

البردی

ابو منصور محمد بن محمد البردی۔ بڑے ائمہ شافعیہ میں سے تھے۔ فقہ، نظر، علم الکلام میں اپنی مثال آپ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔ ۳۶۴ھ میں انتقال فرمایا۔^(۲)

ابن الخلل۔ ابو الحسن محمد بن مبارک ابن الخلل۔

بغداد کے بڑے شافعی فقیہ تھے۔ اصولی فقہ میں ایک جید کتاب تصنیف کی۔ بہت بڑے مفتی تھے۔ متوفی ۳۵۳ھ^(۳)۔

محمد بن ابی الحسن۔ ابو المعالی محمد بن حسن دمشقی

دمشق کے بہت بڑے امام تھے۔ فقہ و ادب میں اپنی مثال آپ تھے۔ دمشق کے قاضی تھے۔

متوفی ۳۹۸ھ۔

السلامی۔ محمد بن ہبۃ اللہ السلامی

اپنے زمانہ کے امام تھے۔ ۳۸۴ھ ہجری میں وفات پائی۔

ابو منصور حنفی الطوسی

بڑے فقیہ اور اصولی تھے۔ نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ بہت بڑے فقیہ اور داعی تھے۔

۳۸۴ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔

الجبوشانی

ابو البرکات محمد بن الموفق الجبوشانی بڑے فقیہ تھے۔ متوفی ۴۱۵ھ۔

الشہر زوری

ابو الفضل محمد بن ابی محمد عبد اللہ الشہر زوری بڑے فقیہ تھے۔ متوفی ۴۱۵ھ۔

(۱) ابن خلکان جز ۳، ص ۳۶۲ (۲) ایضاً ص ۳۶۰ تا ۳۶۴ (۳) ایضاً جز ۳، ص ۳۸۴، ۳۸۵

ابو حامد محی الدین الشہرزدہ

قاضی دمشق، بڑے فقیہ تھے۔ ۷۷۷ھ میں استقال فرمایا۔

ابن الخطیب ابو عبد اللہ محمد بن عمر الطبرستانی

فرید عصر تھے۔ علم الکلام اور مقولات میں اپنی مثال آپ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔^(۱)

ابو حامد محمد بن ابراہیم

باجری کے رہنے والے تھے۔ نیشاپور میں سکونت اختیار کر لی۔ فقہ میں کتاب الکفایہ تصنیف کی۔ متوفی ۳۸۵ھ۔

ابن الصلاح۔ ابو عمر عثمان بن عبد الرحمن

تفسیر و حدیث و فقہ میں اپنی مثال آپ تھے۔ العادل بن ایوب ان کا بہت احترام کرتے۔ انھیں دار الحدیث کا متمم بنایا تھا۔ متوفی ۶۱۶ھ۔

ابن عساکر

مؤرخین میں ان کا مفصل ذکر ہو گا۔ شافعی المذہب تھے۔ اور فقہائے شافعیہ میں بہت ممتاز درجہ رکھتے تھے۔^(۲)

ابو اسحق ابراہیم بن منصور الحراقی

بڑے مصنف و فقیہ تھے۔ المذہب کی تشریح دس جلدوں میں لکھی۔ بغداد میں فیض عام کیا۔ پھر مصر پہنچے اور جامع مصر کے خطیب بنے۔ متوفی ۵۹۳ھ۔^(۳)

الاصبہانی

ابو الفتوح اسعد بن ابی الفضل کل۔ محمود بن خلف۔ الاصبہانی بڑے فہم و فضلاء میں سے تھے۔

۳۸۵ھ میں استقال فرمایا۔

النہاری

ابو السعادات اسعد بن کجی، النہاری بڑے فقیہ و شاعر تھے۔ متوفی ۳۲۵ھ۔

ابن الابی شیبہ

ابو عبد اللہ محمد بن ابی المعالی۔ بڑے مجدد اور صاحب فضل و علم تھے۔ متوفی ۲۸۵ھ۔

الطریقی

ابو المعالی مسعود بن محمد النیشاپوری، نیشاپور و مرو میں تعلیم پائی۔ اور اس درجہ کمال حاصل کیا کہ مدرسہ نظامیہ نیشاپور میں ابن الجربین کی جگہ پر پھر طلب تشریف لے گئے۔ اور نور الدین محمود اور اسد الدین شیرکوہ کے بنائے ہوئے مدرسوں میں درس دیا۔ پھر دمشق کے زاویہ غریب میں مسند علم بچھائی۔ فقہ میں "المادی" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ سلطان صلاح الدین کے لیے بھی ایک کتاب لکھی۔ متوفی ۵۷۵ھ۔

ابو الفتح کمال الدینی

ابو الفتح موسیٰ بن ابی الفضل یونس۔ اصول فقہ، اصول دین اور دوسرے علوم میں بے مثال عالم تھے۔ ان کے زمانہ کے فقہاء اور علماء ان کو اپنا مرجع قرار دیتے۔ علم ریاضی میں بھی کمال پایا تھا۔ ابن خلکان نے انھیں غیر معمولی شخصیت قرار دیا ہے۔ آپ نے ۶۳۴ھ میں استقال فرمایا۔ ان بزرگ فقہائے شافعیہ کے علاوہ اور بھی بہت سے شافعی علماء نے چھٹی صدی ہجری تک بہت نام پایا۔

صاحب طبقات الشافعیہ نے ان بزرگوں کا ذکر کیا ہے۔ مگر ہم نے طوالت کے خوف سے ان کا ذکر حذف کر دیا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ چھٹی صدی ہجری تک بنو عباس، اکل بویہ، سلجوقیوں اور آلتو بیوں کے

زمانہ اقتدار میں علمی مسند ان چھی شافعی ائمہ و علماء کے قبضہ میں رہی۔ جسے کہ نیشاپور، بغداد، حلب، دمشق اور قاہرہ کی بڑی تعلیم گاہیں ان ہی کے زیر سایہ چلیں۔ اور اتہا تو یہ ہے کہ امام غزالی۔ امام ابو جریطر، مسعودی، ابن اثیر، اور خطیب بغدادی جیسے بڑے مؤرخ و فضلاء شافعی المذہب تھے اور یہ محض اس لیے تھے کہ امام شافعی قیاس پر ہر حال میں حدیث کو ترجیح دیتے تھے۔ وہ غور و فکر اور فقہ کے قائل تھے، لیکن اس وقت جب کسی مسئلہ میں حدیث ان کی راہنمائی نہ کرتی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ طریق کار یا اصول علمائے حدیث کے نزدیک بہت پسندیدہ تھا۔ اس لیے ان میں سے اکثر نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو اپنا پیشوا مان لیا۔

تہذیب تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول: تہذیب اسلامی، صفحات ۴۳۱۔ قیمت ۶ روپے

حصہ دوم: ہمارا تمدن بنو امیہ کے عہد میں۔ صفحات ۵۹۹۔

قیمت ۵۰ روپے

حصہ سوم: ہمارا تمدن بنو عباس کے عہد میں۔ صفحات ۴۱۲۔

قیمت ۷ روپے

لٹریچر کاپی: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

حاصل مطالعہ

امام ابن تیمیہ نے متعدد اہم مسائل پر جو خیالات ظاہر کیے ہیں وہ آج بھی غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر سیاسی مفکروں میں شدید اختلاف رہا ہے۔ ابن تیمیہ نے اس موضوع پر اسلامی نقطہ نظر سے "خلاف الامہ" میں اظہار خیال کیا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

اللہ تعالیٰ نے تمام پیغمبروں کی معرفت اپنے تمام بندوں کو یہ پیغام دیا ہے کہ وہ استقامت کے ساتھ دین کی پابندی کریں اور اس میں تفرقہ اور اختلاف نہ ڈالیں۔ لیکن واقعہً ہر ایک پیغمبر کی امت نے فرقہ بندی کی اور ایک دوسرے سے اختلاف کر کے دینی وحدت کو نقصان پہنچا یا جس سے دین کا مقصد یعنی امت کی مہینت اجتماع اور اس کا اتحاد اور الفت باہمی زائل ہو گئی۔ یہاں تک کہ جب عالمگیر مذہب یعنی دین اسلام کا ظور ہوا جو دنیا میں اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام ہے تو اس میں اللہ تعالیٰ نے فرقہ بندی، باہمی اختلاف اور ایک دوسرے کے ساتھ بھگڑنے سے نہایت سختی کے ساتھ منع کیا۔ دین کی پابندی اور اتحاد و اتفاق کی تاکید کی اور قائم البینین صلے اللہ علیہ وسلم سے اس طرح خطاب فرمایا کہ:

"بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں تفرقہ ڈالا اور فرقہ بندی کی تبیں ان سے کچھ سہرا و نہیں۔"

بایں ہمہ یہ امت مرحومہ بھی اس فتنہ سے محفوظ نہیں رہی اور اس نے بھی دوسری قوموں کی طرح باہم اختلاف کیا۔ اس حالت میں اہل حق نے جو اللہ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ تھامے ہوئے تھے امت کو اتحاد و اتفاق کی دعوت دی اور نزاع و اختلاف سے منع کیا۔

امت مرحومہ میں تفرقہ و انتشار کا پیدا ہونا اجماع امت، باہمی الفت اور استحکام ملت کے

خلاف ہے۔ ان اختلافات کی وجہ سے مسلمان بعض کو نہایت مبغوض اور بعض کو نہایت محبوب سمجھنے لگے ہیں۔ ایک دوسرے کو من وطن کا نشانہ بناتے ہیں جس سے بعض اوقات عاتق پائی اور جنگ و جدال تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ نے نہایت سخی کے ساتھ ان باتوں سے منع کیا ہے اور اجتماع امت، باہمی الفت اور اتحاد و اتفاق ایسی خوبیاں ہیں جن کو اللہ اور اس کا رسولؐ سب سے زیادہ پسند فرماتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہے کہ:

”لے مومنوا ہم سب کے سب اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور پرالگ اندکی اختیار نہ کرو“
 آگے چل کر اللہ تعالیٰ یہ بھی ارشاد فرماتا ہے کہ:

”تم ان لوگوں کی طرح مت بنو جنہوں نے ہماری طرف سے واضح احکام پہنچ جانے پر بھی تفریق و اختلاف کیا۔ ان لوگوں کے لیے اس دن بڑا عذاب ہوگا جب کہ کئی لوگوں کے چہرے روشن ہوں گے اور کئی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے۔“

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت میں اتحاد و اتفاق برقرار رکھنے والوں کے چہرے روشن ہوں گے۔ اور جو لوگ اس اتحاد و اتفاق سے منحرف ہو کر تفریق و انتشار پیدا کریں گے ان کے چہرے سیاہ ہوں گے۔

ملت کی بقا و استحکام کے لیے اتحاد و اتفاق اس قدر اہم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہنا اور آپس میں تفریق و اختلاف سے احتراز کرتے ہوئے اتحاد و اتفاق قائم رکھنا اسلام کا ایک عظیم ترین اصول قرار دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے کلام مجید میں نہایت تاکید کے ساتھ اس کا حکم دیا ہے۔ اہل کتاب یا جو جس کسی نے بھی اتحاد کے اصل الاصول کو ترک کیا تھا اس کی کلام پاک میں نہایت مذمت کی گئی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اتحاد کی خوبیوں اور اختلاف کی برائیوں کی پیش نظر یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ اکیلے آدمی کو شیطان آؤ جو چاہے اور اگر دو متحد ہوں تو ان سے دودھ بہتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ:

”تم پر مسلمانوں کی جماعت کا ساتھ دینا لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی تائید اور نصرت کا ہاتھ

جماعت پڑھتا ہے۔

ملت میں اتحاد و اتفاق اور باہمی تعلقات کا خوشگوار ماحول کی بقا و استحکام کے لیے لازمی ہے اور اتحاد و اتفاق کی اسی اہمیت کے تحت نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اتحاد و اتفاق اور باہمی تعلقات کی خوشگوار کو دین کے بعض بنیادی اہم اہم پر بھی ترجیح دی ہے۔ چنانچہ آپ کا یہ ارشاد ہے کہ باہمی تعلقات کا راستہ کرنا ایک ایسی شے ہے جس کا درجہ نماز، روزہ، خیرات اور امیر معروف سے بہت بڑھ کر ہے۔ کیونکہ آپس کا فساد دین کی جڑیں کاٹ ڈالتا ہے۔

اہل نبات اور اہل عذاب کا امتیاز سنت اور جماعت کے اتباع اور عدم اتباع پر منحصر ہے اور جماعت کا اجماع اس قدر اہمیت رکھتا ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے بعد اسی کا درجہ ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مسلمانوں کی جماعت کو طاعت اور اس سے کٹنے والوں کو دوزخی قرار دیا ہے۔ چنانچہ آپ کے ارشاد کے مطابق کوئی فرقہ نہیں بلکہ مسلمانوں کی جماعت نبات پانے والی جماعت ہے اور اس جماعت پر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ رکھتا ہے۔

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں تفریق و امتیاز کی مذمت اس قدر شدت کے ساتھ اس لیے فرمائی گئی ہے کہ اس سے ملت کا استحکام اور اتحاد باہمی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کا ایک بہت بڑا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس اختلاف کی وجہ سے اسلام کے ایسے بنیادی اہم اور مسئلہ اصولوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے یا ان سے انحراف کیا جانے لگتا ہے۔ حذر بہ صرف تمام مسلمان متفق ہیں بلکہ تمام مذاہب و ادیان بھی ان کی اہمیت کے بارے میں متفق الکل ہیں۔ چنانچہ اختلاف نہ صرف انفرادی گراہی کا ذریعہ ہوتا ہے بلکہ دقت و فساد کی راہیں بھی کھول دیتا ہے جو اسلام کے بنیادی مقاصد کے متاثر ہے۔ اسی بنا پر مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہے کہ:

”اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور آپس کے تعلقات کی اصلاح کرو۔ بے شک مسلمان ایک دوسرے کے بھائی ہیں اس لیے اپنے دو بھائیوں کے درمیان اصلاح کرو۔“

مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف ہو تا ہے وہ سنت اور اجماع کی پابندی سے دور ہو کر

ہے اور ان دونوں کا ثبوت کلام پاک میں موجود ہے۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے کلام اور اس کے پیچھے ہوئے رسولؐ کا اتباع کریں گے وہ سنت کے تابع ہوں گے اور جو مسلمان باہم مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑیں گے اور رشتہ اتحاد کو ہاتھ سے نہیں دیں گے وہ ہدایت پانے والی جماعت ہوں گے۔ اور جماعت کے فیصلہ کی پابندی اختلاف کی راہیں بند کر کے باہمی اتحاد کو قوی تر کرے گی۔

جماعت کا ساتھ دینا اور رشتہ اتحاد کو مضبوطی سے تھامے رہنا اسلام کا ایک بنیادی اصول ہے۔ اور جماعت کی پیروی مسلمانوں کے لیے ضروری قرار دی گئی ہے۔ جماعت کی پیروی اس قدر اہم اصول ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے بعد تیسری چیز جس کا اتباع کرنا لازم ہے وہ امت مرحومہ کا اجماع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ ہے کہ وہ امت مرحومہ کو گمراہی پر متفق ہونے سے بچائے رکھے گا۔

جماعت سے اجتہاد غلطی ہو سکتی ہے اور اللہ تعالیٰ ان غلطیوں پر عمل کرنے والوں کو عذاب بھی فرما دے گا۔ لیکن جماعت دیدہ و دانستہ نہ تو غلطی کر سکتی ہے اور نہ جھوٹ پر متفق ہو سکتی ہے۔ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ امت مسلمہ کی اکثریت گمراہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اللہ کی رحمت اس کے شامل حال رہتی ہے۔ امت مسلمہ پر اس بات کو فرض ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ اپنے دین اور اس کے احکام و عقائد کی تبلیغ اور پابندی کرے۔ جو امت حق پرست اور صداقت شعار ہے اور جو دین کی پابندی کو فرض سمجھتی ہے وہ جھوٹ پر متفق نہیں ہو سکتی۔

جماعت کے فیصلہ کی پیروی اجتماعی تنظیم اور اتحاد و اتفاق کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے اور فتنہ و فساد سے محفوظ رہنے کی یہی راہ ہے۔ اس لیے اسلام نے اجماع کو اس قدر اہمیت دی ہے اور اجماع کے فیصلہ کی تعمیل اور جماعت کی پیروی لازم ہے۔ جماعت کا ساتھ دینے کے اصول کو اس حد تک اہمیت حاصل ہے کہ جماعت سے کٹ جانے والے شخص کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایسا شخص قرار دیا ہے جو اسلام سے خارج ہو جائے۔ چنانچہ مسلمانوں کو ناگوار اور ناپسند
باتوں کو بھی برداشت کر کے جماعت کا ساتھ دینے کا حکم ہے اور اگر امیر میں بھی کوئی بات ناپسند
ہو تو اس کی بنا پر جماعت سے علاحدہ ہونے کے بجائے صبر کرنے اور جماعت سے وابستہ رہنے
کی ہدایت فرمائی گئی ہے۔ جماعت میں اتحاد و اتفاق اور بنا ہی ربط کو برقرار رکھنے کے لیے اس شخص ^{صلی}
نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ :

”جو شخص مسلمانوں کے امیر میں کوئی ایسی بات مشاہدہ کرے جس کو وہ ناپسند کرتا ہے تو اس
کو صبر کرنا چاہیے۔ کیونکہ جو شخص مسلمانوں کی جماعت سے ایک باشت بھی دور ہو جائے تو بیشک
اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اسلام کا جو اپنی گردن سے اتار دیا۔“

تاریخ جمہوریت

مصنف شاد حسین رزاقی

قبائلی معاشرہ اور یونان قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل
تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش مختلف ناموں
کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ صفحات ۵۶۶

قیمت ۸ روپے

ملنے کا پتہ :

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

- ۱۔ طلوع اسلام - لاہور۔ اگست ۱۹۷۷ء
مترجم: افریقہ عبدالاسلامی میں
القرآن العظیم
ثروت خاں صاحب
غلام احمد پرویز صاحب
- ۲۔ ترجمان القرآن - لاہور۔ اگست ۱۹۷۷ء
مطلق العنان اقتدار کے تحت محدود
مذہبی مناصب
اسلام کا بین الاقوامی قانون
ڈاکٹر عبدالحی حسن مترجم: فہیل حامدی
نہیم صدیقی صاحب
- ۳۔ نوائے ادب - بمبئی - جولائی ۱۹۷۷ء
رباعیات اجد
اٹھارہویں صدی کے انگریزی ڈراموں
پر و فیسر امین چند شرمہ
میں اردو گوئی اور الفاظ کا استعمال
ڈاکٹر اے۔ اے۔ نامی
قلمی مرآۃ الحشر
محمد سعادت مرزا صاحب
اردو نظم اور ہیئت
سیدہ جعفر صاحبہ
- ۴۔ الفرقان - کلکتہ۔ اگست ۱۹۷۷ء
ہندوستان کی تہذیب و تمدن پر مسلمانوں
کے اثرات
مولانا ابوالحسن علی ندوی

۵۔ برطان۔ دہلی۔ اگست ۱۹۴۷ء

ہندوستان کے متعلق مباحظ کے اجمالی
معلومات کا تفصیلی مطالعہ

ڈاکٹر ابو نصر خالدی

ماہیہ ضامن صاحب بیدار

ڈاکٹر خورشید احمد فاروقی

حسرت موہانی

حضرت عثمان کے سرکاری خطوط

۶۔ جامعہ۔ دہلی۔ اگست ۱۹۴۷ء

عہد عباسی کی معاشرت کے روشن اور

تاریک پہلو

قاضی زمین العابدین سجاد میرٹھی

عمر الہی صاحب

تاریخ کا مطالعہ

۷۔ البلاغ۔ بمبئی۔ جولائی ۱۹۴۷ء

امام بخاری

قوموں کے زوال کی کہانی

مولانا حبیب الرحمن خیر آبادی

عبد الحمید صدیقی صاحب

۸۔ ادیب۔ علی گڑھ۔ جولائی ۱۹۴۷ء

اردو ادب کا ہندوستان میں

پیدائش گوپی ناتھ امن

آفاق احمد صاحب

مشنوی سحر البیان

۹۔ والس آف اسلام، انگریزی، کراچی۔ اگست ۱۹۴۷ء

اقبال اور قومیت

ظفر اسحاق صاحب انصاری

ڈاکٹر امیر حسن صدیقی

الیاس احمد صاحب

عبد الغنی صدیقی صاحب

اسلامی مملکت عہد عباسیہ میں

ابن تیمیہ اور اسلامی معاشیات

مجاہد احمد معاشرتی ترقی کے منصوبے



دور افتادہ وادی

گلگت

گلگت کی دور افتادہ وادی پاکستان کے ان دلکش اور خوش منظر مقامات میں ہے جن کے نظارے کی سیاحت حسرت کرتے ہیں۔ اس کی آغوش میں چشمے، ندیاں، سبز و زار اور اس کے اطراف سرخ رنگ پہاڑ اس طرح واضح ہیں جیسے ہیرول کے درمیان زمردیں بچیدہ قدیم زمانے سے گلگت ایک اہم تجارتی شاہراہ ہے جہاں کئی مملکتوں کی سرحدیں ملتی ہیں۔

گلگت کے چھوٹے سے شہر میں بھی ڈاک خانے کے سیدونگ بینک کا انتظام موجود ہے جس سے یہاں کے باشندے فائدہ اٹھا رہے ہیں ڈاک خانے کے، ہزار ہا سو سے زائد دفاتر میں بچت کماتا کھولنے کا انتظام موجود ہے جو ملک کے کونے کونے میں پھیلے ہوئے ہیں۔

آپ پاکستان میں جہاں کہیں بھی جائیں

ڈاک خانے کا سیدونگ بینک

آپ کی خدمت کے لئے موجود ہے

منافع ۲ فیصدی سے ۴ فیصدی تک، انکم ٹیکس معاف



•

•

•

•

**ENGLISH PUBLICATIONS OF
THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12 (in press)



ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10



METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75



FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr Khalifa Abdul Hakim
Rs. 0.75



MOHAMMAD THE EDUCATOR

By Rodert L. Gulick
Rs. 4.25
(In press)



QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar
Rs. 2.50

**DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE
AND SOCIETY**

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12



WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7



ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75



FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25



**RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID
AHMAD KHAN**

By B. A. Dar
Rs. 10



**SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE**

By Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

IN PRESS (1) *Pilgrimage of Eternity*, English translation, by Principal
Mahmud Ahmad, of Iqbal's Javed Nama

(2) *Key to the Door* by Capt. Tariq Safina Pearce

The Secretary

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE

JAMIA LIBRARY
10 OCT 1961

ثقافت

اکتوبر ۱۹۶۱ء



شہ آفت اسلامیہ کل روڈ - لاہور

$\frac{1}{2}$



اکتوبر ۱۹۶۱ء

شمارہ ۴

جلد ۱۰

ادارہ تحریر

مدیر
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اداکین

محمد جعفر چلواری

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

معاون مدیر
شاہد حسین رزاقی

فی پریچس: بارہ آنے

سالانہ: آٹھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ - لاہور

ترتیب

۳	تأثرات
۵	شاہ محمد جعفر بھلواروی	شریعت میں فنون کا دخل
۹	محمد حنیف ندوی	غزائی اور آداب معاشرت
۲۵	عبدالصمد صدام	بینک کا سود
۳۱	شفیق عہدی پوری	مزدک اور مزدکیت
۳۸	لطیف احمد قریشی	محصولیت
۴۱		فکر اقبال پر مغربی اثرات
۴۷	شاہ محمد جعفر بھلواروی	صدفیا اور تطہیرِ قص
۵۶	م - ج -	تنقید و تبصرہ

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
امدادہ ثقافت اسلامیہ کالج ڈھاکہ	استقلال پریس لاہور	پروفیسر ایم - ایم - شریف

تاثرات

اسلام سے پہلے عیسائی دنیا کا کیا حال تھا، اور کس طرح ان کے علماء اور عوام الٰہیات کے لاطائف مسائل میں الجھے ہوئے تھے اس کا ایک دلچسپ نقشہ ایک راہب مصنف نے یوں کھینچا ہے کہ:۔
 ”روم کے چاروں طرف بانداؤں اور گھیلوں میں بحث و مناظرہ کا بازار گرم تھا۔ اگر آپ نے کسی دکاندار سے کپڑا طلب کیا تو وہ یہ پوچھ لیتا ضروری سمجھتا تھا کہ صاحب یہ تو بتائیے کہ اگر مسیح قدیم ہے تو تنہا خدا کائنات کا خالق کیونکر ہوا۔ اگر آپ حراف کے مان پیچھے اور آپ نے چاندی اور سونے کی خرید و فروخت کا ارادہ ظاہر کیا تو حراف اس مطالبہ سے کہیں زیادہ اس سوال کو اہم سمجھتا تھا کہ مسیح میں الٰہیت کا عنصر قوی تھا یا جسمانیت کا۔ بحث و جدل کے اس ذوق نے اس درجہ لوگوں کے ذہنوں پر قبضہ پارکھا تھا کہ قوم کا کوئی طبقہ بھی اس سے مشتغول نہیں تھا۔ سچے کہ اگر آپ نے مانبا ئی سے روٹی مانگ لی۔ اور غلام سے یہ پوچھ لیا کہ نہانے کا پانی گرم ہے یا نہیں تو جواب سے قبل وہ آپ سے اس چیز کے بارے میں اطمینان حاصل کر لینا ضروری سمجھتا تھا کہ حضرت مریم کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟ کیا وہ بھی ضعف الٰہیت سے اپنے بیٹے کی طرح متصف تھیں یا نہیں تھیں؟

کم و بیش یہی حالت آج مسلمان علماء اور عوام کی ہے۔ آج جب کہ ساری دنیا نے انسانیت کے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ہولناکیوں کو کیونکر رد کیا جائے اور خدا و ملائکہ اقتدار کی چیرہ و ستیوں سے تہذیب و ترقی کے اعلیٰ درجہ کو کیونکر محفوظ رکھا جائے، ہمارے مان کے عوام اور علماء نہایت تنجیدگی سے علم غیب اور بشریت پر بحثیں کر رہے ہیں۔ آج جب کہ تمام پرانی مینادہ قدس تیزی سے بدلی رہی ہیں اور اخلاق و عقائد کی دنیا تہ و بالا ہو رہی ہے ہمارے علماء اور عوام نہایت نیک نیتی سے اس بحث و پیکار میں مصروف ہیں کہ یا رسول اللہ کتنا جائز ہے یا نہیں۔ اسی طرح آج جبکہ

انسانی عظمت نے ستاروں پر کھنڈیں پھینکی ہیں اور چاند تک رسائی حاصل کرنے میں مصروف ہے ہمارے
عوام اور علماء ہنوز اس سوال کے جواب سے عہدہ برائے نہیں ہو پائے کہ اسلام کی حد دو کیا ہیں ؟ اور
کون فرقہ - بڑا اسلام میں داخل ہے اور کون داخل نہیں ہے۔

ہمارے علماء کو کون بتائے کہ یہ دور بحث و مناظرہ کا دور نہیں ہے۔ اور ان کی تفصیلات
علمی کا یہ صرف ہرگز حقیقی اور لائق فخر نہیں ہے کہ وہ اس طرح کے بے کا بھنگڑوں میں اپنی عزیز
صلاحیتوں کو ضائع کریں اور عوام میں اختلاف و محاصمت کے بیج بویں۔ آج بہت سے اہم
کام ہیں جو ان کی مخصوص توجہ کے متقاضی ہیں۔ مثلاً ان کے کرنے کے موٹے موٹے کام یہ ہیں کہ
یہ اپنے اسلاف کے تہذیبی و علمی کارناموں کو بنا سنوار کر لوگوں کے سامنے پیش کریں۔ اور ان کو
آگے بڑھائیں۔ موجودہ علوم و فنون کی روشنی میں اسلامی تصورات کا جائزہ لیں اور ان کی حکمی و
استواری کے جملہ پہلوؤں کو اجاگر کر کے اٹھائیں۔ تعمیر ملک و ملت کے تقاضوں سے واقفیت
حاصل کریں اور اپنے اثر و نفوذ سے ان کو تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کریں۔ جہالت کے خلاف
علم جاد بلند کریں۔ اور چند ہی برسوں میں ملک کو تعلیم یافتہ لوگوں کی صف میں لاکھڑا کریں۔ رسم و
رواج کی اصلاح کے درپے ہوں اور ان تمام اجتماعی برائیوں کی بیخ کنی کریں کہ جن سے ہمارا معاشرہ
بری طرح پریشان ہے۔ غرض کتنے اہم اور اونچے کام ہیں جن میں ان کے تعاون اور رہنمائی کی ضرورت
ہے۔ آج قوم کو پیشہ ورو عطلوں اور خطیبوں کی احتیاج نہیں۔ اس کو ایسے باخبر اور مخلص کام
کرنے والے درکار ہیں جو اس کے مستقبل کو شاندار صورت میں ڈھال سکیں۔

شریعت میں فنون کا دخل

وراثت بلاشبہ ایک خالص شرعی مسئلہ ہے اور اس کا تعلق سراسر ثبوتِ نسب سے ہے۔ اگر وارث و مورث کے درمیان بنی رشتے میں شبہ پڑ جائے — مثلاً یہ دونوں واقعی باپ بیٹا ہیں یا نہیں؟ — تو اس جھگڑے کو نمٹانے کے لیے کسی ایسے فن سے کام لیا جاسکتا ہے یا نہیں جو محض تجربی علم ہے؟ مثلاً گیس کی قیاس شناس کے فن قیاس پر شرعی تقسیم وراثت کا دار و مدار رکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک اہم سوال ہے اس کا جواب نواب سید صدیق حسن خاں کی زبان سے سینے جو اپنی مشہور کتاب ”ابجد العلوم“ ص ۵۸۷ میں لکھتے ہیں:

میں یہ کہتا ہوں کہ شارع نے قیاس کو بعض احکام میں معتبر مانا ہے جیسا کہ مجز زاسلمی والی صحیح روایت میں آیا ہے کہ وہ مدینے میں گئے تو زیڈ اور ان کے فرزند سلمہ کو دیکھا کہ دونوں ایک چادر سے سر ڈھانکے ہوئے ہیں اور دونوں کے پیر کلمے ہوئے ہیں۔ مجز زاسلمی نے ان کے پیروں کو دیکھ کر کہا کہ یہ پیر ایک دوسرے کا جز ہیں دیکھئے ان میں ایک باپ اور دوسرا بیٹا ہے۔ آنحضرتؐ یہ سن کر خوش ہوئے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ: فرافض رہا کل وراثت، میں اس

اقول وقد اعتبر القیافۃ الشارع اینہ
فی بعض الاحکام کما ورد فی الصحیح
من حدیث مجز زاسلمی انه دخل
فرای اسامہ بن زید وزیدا وعلیہما
تطیفہ قد غطیا رءوسہما و بدت
اقداما فظرا الیہما مجز زاسلمی
وقال: ان هذا الاقدا و بعضہما من
بعد۔ فمر بذالک النبی صلی اللہ علیہ
وسلم۔ قال العافظ بن حجر رحمہ
وجہ ادخال هذا الحدیث فی کتاب

القرائن المروءی من زعماء القائل لا یعتبر به فان اعتبر قوله وعمل به لزم منه حصول التوافق بین الملحق والملحق به - انتهى -
 وقد بسط القول فی ذلك القاضی العلامة محمد بن علی الشوکانی فی مولفاتیہ فانجز انہا۔
 اس مسئلے میں قاضی شوکانی نے بھی اپنے مؤلفات میں کافی بحث کی ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فواب صاحب حافظ ابن حجر اود شایہ قاضی شوکانی بھی اس فن قیافہ سے کام لے کر ایک شرعی مسئلہ حل کرنے کے حق میں ہیں۔ اور ان کا استدلال یہ ہے کہ حضورؐ کے سامنے مجرزاہلی نے قیافے سے نیکو کو باپ اود اساتہ کو بیٹا قرار دیا اور حضورؐ اس سے مسرور ہوئے۔ یہ مسرت اسی بات پر ہو سکتی ہے کہ مجرزا کا قیافہ درست نکلا۔ اگر یہ فن قیافہ ناقابل اعتبار ہوتا تو حضورؐ اس اٹکل پر مسرور ہونے کی بجائے یہ فریاد مچا کر: اس وقت تو یہ اٹکل درست نکل آیا لیکن خبردار اس پر معاملات یا شرعی مسائل کا دارو نہ رکھنا۔

قیافہ ہماری زبان میں اس فن کو کہتے ہیں کہ کسی کی صورت دیکھ کر اس کے کردار کا پتہ چلا لیا جائے۔ لیکن عربی زبان میں یہ لفظ اس سے بالکل مختلف مفہوم رکھتا ہے۔ وہاں قیافہ کے معنی ہیں نشان قدم کو پہچانتا۔ ہماری زبان میں قائلہ (قیافہ شناس) کا صحیح ترجمہ ہے ”کھوجی“۔ کہا جاتا ہے کہ عرب میں بنی مدلج اور بنی لمب اس فن میں غیر معمولی مہارت رکھتے تھے۔ آنحضرتؐ اور صدیق اکبرؓ جب مکے سے چھپ کر روانہ ہوئے تو اکثر اوقات پورے قدم نہیں رکھتے تھے۔ مزید برآں عام بن فیرہ کی لکڑیوں کے ریوڑ کی مدد سے قدموں کے نشان بھی مٹانے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے باوجود وہاں کے قیافہ ڈھونڈتے ڈھونڈتے غائب ہو کر

دہانے پر پہنچ ہی گئے۔ مجرز اسلمی نے اسی علم قیادہ کے مطابق یہ حکم لگا دیا کہ زید و اسلمہ بدو فرزند ہیں۔

یہ فن پاؤں تک ہی محدود نہیں بلکہ اب بھی ایسے لوگ موجود ہیں جو ناک نعتہ، آواز، ہنسنے، رونے، یا گفتگو کے انداز اور بعض آوازوں کو دیکھ کر قرابت و نسب کا حکم لگا دیتے ہیں۔ مجھے خود اس کا ذاتی تجربہ بھی ہوا ہے۔ ۳۳-۱۹۳۲ء کا ذکر ہے کہ ایک عرب (کپور تھلے میں) میرا ہمان ہوا۔ دورانِ گفتگو میں اس نے پوچھا: انت اخو الشاہ محی الدین (کیا تم شاہ محی الدین کے بھائی ہو؟) میں نے کہا: نعم هو ابن خالق ولكن كيف عرفته؟ (ہاں وہ میرے خال زاد بھائی ہیں لیکن تم نے کیسے پہچانا؟) اس نے جواب دیا: عرفته بالدمورایتہ فی موسم الحج (تھیں میں نے خون سے پہچان لیا اور انھیں میں نے ایام حج میں دیکھا تھا۔)

بالکل یہی واقعہ ندوۃ العلماء میں پیش آیا۔ مولانا ابوبکر شیف (علی گڑھ یونیورسٹی کے ڈین) ایک دن ایک عرب لڑکے کے ساتھ ندوے میں اپنے بھائیوں (مولانا ابوالمنازی علی اعلیٰ اور مولانا ابوالحبیب محمد عقیل سے ملنے آئے۔ یہ دونوں میرے ساتھ پڑھتے تھے۔ مولانا ابوبکر نیچے کھڑے تھے کہ اتفاقاً سے مولانا علی زینہ سے اترتے نظر آئے اس عرب بچے نے انھیں دیکھتے ہی کہا: هذا اخوک؟ (یہ آپ کا بھائی ہے؟) یہ عجیب بات ہے کہ ان دونوں بھائیوں کی رنگت میں، صورت اور سیرت میں کوئی مشابہت نہ تھی۔ اس کے باوجود اس عرب لڑکے نے انھیں فوراً پہچان لیا اور دریافت کرنے پر یہی الفاظ کہے کہ عرفته بالدمورایتہ فی موسم الحج (میں نے خون سے پہچان لیا)۔

در اصل یہ ایک وجدانی سا علم ہوتا ہے جس میں عمارت پیدا ہو جاتی ہے اور فراست فوراً ایک حکم لگا دیتی ہے۔ اس کے لیے کوئی منطقی استدلال یا پیمانہ نہیں ہوتا اس قسم کی شناخت میں "بھلک" بہت مدد دیتی ہے جس کے لیے صوبہ بہار میں ایک

جامع لفظ ہے ”جھک“ اور پنجابی زبان میں اسے ”جھن“ کہتے ہیں۔

پاسٹری (فراسٹ الیڈ) بھی اس میں بہت مدد دیتی ہے اور ہاتھ کے نشاںوں میں والدین کے فطری رجحانات کی حکمتی موجود ہوتی ہے۔ ایک دوست نے مجھے بتایا کہ بعض اوقات مختلف ہاتھوں کی کیریں بہت ملتی جلتی بھی ہیں۔ اس صورت میں پاؤں کے نشانات سے مورث کے موروثی رجحانات میں امتیاز ہو جاتا ہے۔

بہر حال یہ ایک فن ہے اور یہ جس قدر ترقی کرتا جائے گا، اسی قدر یہ زیادہ قابل اعتماد ہو جائے گا۔ اور دینی مسائل (مثلاً ثوابت) میں اس سے مدد لینے میں کوئی شرعی قباحت نہیں جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔
لحمہ فکریہ

یہاں صرف ایک نکتے پر غور فرمائیے کہ فلکیات کے فن سے طلوع ہلال کا فیصلہ کرنے میں کیا شرعی قباحت ہے جب کہ آج یہ فن دو اور دو چار کی طرح ایک صحیح حکم لگا سکتا ہے۔ ایک ہزار سال پہلے ایک ماہر فلکیات ٹھیک ٹھیک بتا سکتا ہے کہ فلاں مقام پر اتنے بج کر اتنے منٹ اور اتنے سیکنڈ پر اتنی دیر کے لیے چاند یا سوچ میں گمن گئے گا۔ کیا یہ ماہرین اتنا نہیں بتا سکتے کہ کس منطقے میں چاند کب طلوع ہو گا؟ ضرور بتا سکتے ہیں اور بالکل ٹھیک ٹھیک بتا سکتے ہیں۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ فن قیافہ سے ورثہ شرعی کا مسئلہ تو حل ہو سکتا ہے مگر علم فلکیات سے طلوع ہلال کا حکم لگانا مداخلت فی الدین ہو جاتا ہے اگرچہ علم فلکیات فن قیافہ سے بہت زیادہ مکمل اور یقینی ہے۔

غزالی اور آداب معاشرت

کھانے پینے کے مسائل

اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک مذہب کے نصب العین اور مقاصدِ عالیہ کا تعلق ہے، اصل چیز تو یہ ہے کہ انسان ویدار الہی کی نعمت سے بہرہ مند ہو سکے۔ اور اللہ کے تقار کا اپنے آپ کو سزاوار ثابت کر سکے۔ لیکن کھانے پینے کے مسائل اور جزئیات کا تعلق چونکہ اس نصب العین کے ساتھ بالواسطہ ہے اس لیے ان کی تفصیلات بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ یہ تعلق کیونکر بالواسطہ اس نصب العین کو قریب تر اور اصل کر دیتا ہے، اس کو یوں سمجھیے کہ علم و عمل کے بغیر تقار اور اتصال کی یہ نعمت حاصل ہونے والی نہیں۔ اور علم و عمل کی استواریاں موقوف ہیں اس پر کہ جسم توانا اور تندرست ہو۔ اور یہ توانائی چاہتی ہے کھانے پینے کی ایک مخصوص مقدار اور کیفیت کو۔ لہذا علم و عمل کا ایک جز یہ کھانا پینا ہی ہوا۔ اسی حقیقت کی طرف ایک بزرگ نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے :

أَلَا كُلُّ مِّنَ الدِّينِ - کھانا پینا بھی دین میں داخل ہے۔

اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس پر قرآن نے روشنی ڈالی ہے :

كُلُوا مِنِ الْخَلِيْقَاتِ وَاقْمَلُوا اَصْلَاحَهَا مومنو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو۔

غرض یہ ہے کہ ہمارا کھانا، پینا حیوانات کی طرح آناٹا نہیں ہے کہ جب چاہیں اور جس طرح چاہیں کھا ئیں پئیں بلکہ اس پر کچھ پابندیاں اور قیود فائدہ ہوتی ہیں۔ اور اس کے کچھ آداب و سنن اور طریق

مقرر ہیں اس لیے کہ حیوانات جو کھاتے پیتے ہیں تو صرف اس لیے کہ ان کی فطرت حیوانی کا تقاضا ہے اور ہمارا کھانا پینا ملاوہ اس کے اس مقصد کے لیے بھی ہے کہ ہم اطاعتِ الہی کے لائق ہو سکیں یہی وجہ ہے کہ اگر کھانے پینے میں ہم شریعت کے قواعد اور اصولوں کو ملحوظ رکھتے ہیں تو اس پر ہمیں اللہ کی طرف سے اجر و صلہ بھی ملتا ہے۔ اگرچہ اس سے بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے اپنے جسمانی تعافلوں کو پورا کیا ہے اور کوئی مذہبی اور دینی خدمت انجام نہیں دی جیسا کہ حدیث میں ہے:

ان الرجل لیوجو حقہ فی الملقۃ التي یرفعہا الی قبہ فی امراتہ - انسان کو اس قدر پر بھی اجر ملتا ہے جو وہ اٹھا کر اپنے منہ میں ڈالتا ہے یا اپنی بیوی کے منہ میں ڈالتا ہے۔

کھانے سے پہلے جن آداب اور شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ وہ سات ہیں:

کھانا حلال و طیب اور پاکیزہ ہو

اول: کھانا حلال اور طیب ہو اور ایسے ذرائع سے حاصل نہ کیا گیا ہو جو شرعاً ممنوع ہیں۔ یا جن میں کوئی کراہت بائی جاتی ہے۔ اکلِ حلال کی اہمیت کس درجہ زیادہ ہے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قتلِ نفس سے روکا ہے وہاں اس کا آغاز اس طرح کیا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْمَاطِلِ۔

اس کے بعد فرمایا:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ۔ اور اپنے درمیان قتل و ساد کی آگ نہ جلاؤ۔

اس کا یہ معنی ہوا کہ حرام خوردی قتلِ نفس سے بھی زیادہ مجرمانہ فعل ہے۔

ثانی: ہاتھ دھونے چاہئیں کیونکہ کچھ پتہ نہیں کہ ان سے کیا کیا کام لیا گیا ہے۔ یا کس کس نوع

کھانا کھانے سے یہ آلودہ ہو۔ لہذا پاکیزگی اور نظافت کا یہ تقاضا ہے کہ کھانے سے پہلے طہارت کی طرف سے اطمینان حاصل کر لیا جائے۔ اُن حضرت کا ارشاد گرامی ہے :

الوضوء قبل الطعم مینفی الفقر
و بعد مینفی اللحم۔
کھانے پینے سے پہلے وضو دھو لینا فقر و افلاس کو دور
کرتا ہے اور کھانے کے بعد گوشت و حویلیں سے جنون
کا عارضہ لاحق نہیں ہوتا۔

ثالث: دسترخوان بجائے منبر اور چوکی کے زمین پر بچھایا جائے۔ حضرت انس بن مالک کا
کہنا ہے :

مَا أَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
عَلَى خِوَانٍ وَلَا فِي سَكْرَةٍ
اُن حضرت نے نہ کبھی چوکی پر رکھ کر کھانا تناول فرمایا
اور نہ خمال میں سہاکر۔

اس انداز کو اُن حضرت نے اس لیے پسند فرمایا کہ اس میں تواضع کی جھلک پائی باقی ہے۔ کھانے کے سلسلہ
میں اُن حضرت کے بعد کن چیزوں میں تغیر پیدا ہوا۔ اس کو ایک صاحب نے ان الفاظ میں بیان
فرمایا ہے :

أربعاً حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم الموائد والمناهل والاضنان والضمير
اُن حضرت کے بعد چار بدعات ظہور پذیر ہوئیں کھانے
کی چوکیاں، چھلنی، اشنان اور بھر میٹ کھانا۔

تاریخی نقطہ نظر سے تو ان چاروں کا بدعات ہونا صحیح ہے لیکن کیا یہ شرعاً بھی بدعات ہیں؟ یہ مسئلہ
قدرے توضیح کا متقاضی ہے۔ جہاں تک چوکی پر کھانا رکھ کر کھانے کا تعلق ہے۔ سوچنے پر بھی اسی میں
کوئی دینی تباہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس کا مقصد تو صرف اسی قدر ہے کہ کھانا سطح زمین سے
ذرا اونچا ہو جائے تاکہ کھانے میں آسانی رہے۔ اس میں خبیثہ نہیں کہ اُن حضرت کے زمانہ میں میز یا چوکیوں
کا رواج نہ تھا۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ بدعت یا برائی ہے۔ اس لیے کہ بدعت کا اطلاق ہر کام

پر نہیں چاہتا ہے وہ دنیا ہی ہو۔ بلکہ ایسے نئے کاموں کو بدعت سے تعبیر کریں گے جن میں کسی منفعت ثابتہ کی ضرورت پائی جائے جس سے یا کسی امر شرعی کا دفع لازم آئے۔ عجب کہ اس کا باقی رکھنا ضروری ہو۔

ہر نئی اور محدث شے بدعت نہیں

ہمارے نزدیک تو محدثات امور میں فی نفسہ کوئی برائی نہیں۔ یہی نہیں بلکہ کبھی کبھی تو حالات کی تبدیلیوں سے یہ محدثات ضروری اور واجب ہو جاتے ہیں۔ چوکی یا میز پر کھانا کھانے میں اس چیز کا البتہ خیال رہنا چاہیے کہ اس سے مقصود تیسیر اور آسانی ہے۔ تکبیر اور غرور یا شان و شکوہ کا اظہار نہیں۔

انسان یا صالون ایسی چیزوں کے استعمال میں جس سے ہاتھ بالکل صاف ہو جاتے ہیں۔ اور ہر نوع کی کلاش دور ہو جاتی ہے، نہ صرف یہ کہ کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا امتحان ہے۔ کیونکہ جس قدر ان کے استعمال سے صفائی ستھرائی حاصل ہو سکتی ہے وہ خالی پانی ڈال دینے یا بہاؤ سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور ان حضرت کے زمانے میں ان چیزوں کا رواج نہیں تھا۔ تو کسی دینی یا شرعی قباحت کے پیش نظر نہیں تھا۔ بلکہ اس کے دوسرے کئی اسباب تھے۔ مثلاً یہ کہ لوگ اس کے عادی نہ تھے۔ یا ان کو یہ چیزیں میسر نہ تھیں۔ اور یا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ ان کے سامنے اس سے بھی زیادہ اہم اور توجہ طلب امور تھے کہ جن کی انجام دہی میں یہ ان چھوٹی چھوٹی باتوں کا خیال نہیں رکھ پاتے۔

چھلکی کو بھی ایسی بر خیال کیجیے۔ اس کے استعمال میں بھی قطعاً کوئی قباحت نہیں۔ یہ بھی از قبیل مباحات ہے۔ بشرطیکہ اس سے تنعم مغرور کے داعیات نہ ابھرتے ہوں۔ اور غرض صرف جو کھر کو آٹے سے الگ کرنا ہو۔ ہاں بھر پیٹ کھانا ضرور مغارسہ کا حامل ہے۔ اس سے طرح طرح کی بیماریاں جسم میں پیدا ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں یہ شہوات و جذبات میں تحریک و تہیج پیدا کرتا ہے۔

بیٹھے کا انداز

رایج: کھانے سے پہلے بیٹھے کا آسان اور عمدہ سا انداز اختیار کرے۔ اور پھر اس پر قائم رہے۔

آن حضرت کا معمول یہ تھا کہ آپ کبھی تو اگر دن بیٹھ کر کھانا خوش فرماتے۔ اور کبھی ایک زانو ہرگز۔ اور بر حال ایسی وضع اور انداز ہرگز اختیار نہ کرے کہ جس میں کبر و غرور کے آثار پائے جائیں۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے:

انما انا عبدٌ اکل کما
یاکل العبد و اجلس کما
يجلس العبد -
میں تو اللہ کا ایک غلام ہوں۔ اس لیے اسی طرح کھاتا ہوں
جس طرح کہ ایک غلام کھاتا ہے۔ اور اسی طرح بیٹھتا ہوں
جس طرح ایک غلام بیٹھتا ہے۔

ایک لگا کر کھانا پینا ممنوع ہے اور وعدہ کے لیے مضرب بھی ہے۔ ہاں اگر نقل کی قسم کی کوئی چیز ہو تو لیٹے لیٹے بھی اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔

کھانے کا مقصد

خاص: کھانے کا مقصد یہ قرار دے کہ اس طرح جسم میں جو قوت پیدا ہوگی اس کو اطاعت الہی میں صرف کروں گا۔ لذت و تنعم کو نصب العین نہ قرار دے۔ اہل حق کا یہ دتیرہ رہا ہے۔ ابراہیم بن شعبان نے اسی بنا پر کہا ہے:

منذ ثمانین سنة ما اكلت
شيئا لشهوتي
اسی برس سے میرا یہ معمول ہے کہ خواہشات جسم کو پورا کرنے کے لیے کھا نہیں کھایا۔

لیکن یہ غرض اس وقت پوری ہوتی ہے جب انسان اس کے ساتھ ساتھ تعلیلِ غذا کا بھی عادی ہو کیونکہ ہر پیٹ کھانا کھانے سے عبادت میں وہ ذوق و نشاط پیدا نہیں ہو پاتا جو ہونا چاہیے۔ یہی مطلب ہے اس حدیث کا:

ما ملأ آدمی وعاء شراً
من بطنه حسب ابن آدم لقیما
يقمن صلیہ فان لم یفعل فثلث
ابن آدم بطن کے فراخوں کو جو پر کرنا ہے تو اس سے بڑھ کر اور کوئی شے نہیں۔ اسے توجہ تقویٰ پر ہی قناعت کرنا چاہیے جو اس کی پشت کو سیدھا رکھے میں دین

طعام و ثلث شراب و ثلث
(نفسی - ۱۲) لیے اور ایک تہائی سانس لینے کے لیے رہنے دے۔
اور اگر اتنا نہ کر کے تو پھر ایک تہائی حصہ کھانے کے

اور اس وقت ہوجائے گا جب شدید بھوک سے پہلے انسان کھانے کی طرف ہاتھ نہ بڑھائے۔ اور پھر ابھی
سیر نہ ہوا ہو اور دسترخوان بڑھ جائے۔ تقلیلِ غذا سے قناعت پیدا ہوگی۔ اور طبیعت عبادت کے لیے طیار
ہو رہی ہو چکی رہے گی۔ علاوہ ازیں اس کا بہت بڑا طبی فائدہ یہ ہے کہ انشاء اللہ اس کے بنی طبیعت و معالج
کی منت کشی کی بہت کم ضرورت رہے گی۔

تکلفات سے پرہیز

سادس: محضر یہ گفتگو کرے اور تکلفات و تنعمات کا منتظر نہ ہو۔ حتیٰ کہ سر کرے اور چٹنی تک کی
پرہیز کرے۔ کیونکہ کھانے کی جو مقدار اور نوعیت بھی جسم میں فی الجملہ قوت پیدا کرتی ہے اور انسان کو
عبادت و اطاعت کے قابل بناتی ہے وہی بہت ہے۔ بلکہ ایسی غذا بجائے خود ایک خیر ہے کہ جس کی
تحقیر جائز نہیں۔ یہی سبب ہے اگر کھانا موجود ہو اور نماز کا وقت بھی ہو گیا ہو تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ
پہلے کھانا کھا لے پھر نماز پڑھے بشرطیکہ نماز کے وقت میں گنجائش اور وسعت پائی جاتی ہو۔ حدیث میں ہے:
اذا حصرا العشاء والعشاء فابدا جب عشاء کا وقت ہو جائے اور عشاء کا کھانا بھی موجود
ذابا العشاء۔ جو تو پہلے کھانا کھا لو۔

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اس رخصت سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے۔ یعنی بارہا
ایسا ہوا کہ قرأت کی آوازاں کے کانوں میں پہنچی اور وہ نماز کے لیے اٹھے نہیں بلکہ کھانے میں مشغول رہے۔
لیکن یہ رخصت کوئی کھینچ نہیں ہے۔ اگر کھانے کے لیے طبیعت میں رغبت نہ ہو اور نہ کھانے
سے کوئی ضرر لاحق نہ ہوتا ہو تو اس صومیت میں تقدیمِ صلوٰۃ اولیٰ ہے۔ اور اگر تاخیر میں یہ خطرہ ہو کہ کھانا
ٹھنڈا ہو جائے گا۔ یا دل پر اس کا خیال بری طرح مستوی رہے گا اور نماز میں وہ سکون حاصل نہیں ہو سکے گا جو
نماز کی جان ہے تو اس صومیت میں تقدیمِ طعام بھی میں بھلائی ہے۔

تنہا خوری سے اجتناب

سابع: تنہا کھانے کے بہترین کرنا چاہیے اور کوشش کرنا چاہیے کہ کچھ اور لوگ بھی اس میں شریک ہو جائیں جیسے میوے پیچھے، دوست احباب وغیرہ۔ آل حضرت کا ارشاد ہے:

اجتمعوا علی طعامکم بیا ولولکم
کھانا رکھا ہو تو اکٹھا کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ اس میں تمہیں
فیہ برکت عطا کرے گا۔

خود حضور کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ عموماً تنہا نہیں کھاتے تھے۔ حدیث میں ہے:

خیر الطعام ما کثر علیہ
بہترین طعام وہ ہے جس میں کئی کھانے والے شریک
الایلی

کھانا کھانے کے آداب

سب سے پہلے بسم اللہ پڑھنا چاہیے۔ جب کھانے سے فراغت ہو چکے تو الحمد للہ کہنا چاہیے اور اگر ہر ہر لقمہ پر بسم اللہ پڑھے تو کیا کہنے۔ یہ بہترین عادت ہے۔ بسم اللہ جہ پڑھے تو اور بھی اچھا ہے تاکہ سننے والے کو بھی یاد دلائے۔ دائیں ہاتھ سے کھائے۔ لقمہ چھوٹا اٹھائے اور خوب چبا چبا کر کھائے۔ اور جب تک پہلا لقمہ نگل نہ لے دوسرے کی طرف ہاتھ نہ بڑھائے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ کھانے کی مذمت نہ کرے بلکہ جو بھی میسر ہو اس کو مستم جانے اور اونٹے ٹکڑا کا اظہار کیے بغیر کھائے آن حضرت کا اس سلسلہ میں معمول یہ تھا کہ کبھی بھی کھانے کی تحقیر نہ فرماتے۔ بلکہ جو بھی سامنے چن دیا جاتا اسے بخوشی کھا لیتے اور اگر کسی وجہ سے پسندِ خاطر نہ ہوتا تو میلان کا اظہار ہی نہ فرماتے۔ اور کھانے پر آدھ ہی نہ ہوتے۔ کھانے کے ضروری آداب میں ایک یہ بھی ہے کہ کھانا کھاتے وقت انسان کی حصہ پر اکتفا کرے جو اس کے سامنے ہو۔ اور اصرار نہ کرے کہ کھانا کھانے سے گریز کرے۔ حدیث میں ہے:

کُلْ مِمَّا یَلِیکَ
اپنے سامنے سے کھاؤ

اگر دسترخوان پر مختلف قسم کے چھوے رکھے ہوں تو پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ حسب پسند جو چاہے اٹھائے اور کھائے۔

روٹی کے ساتھ ہاتھ نہیں پونچھنا چاہیے۔ یہ اس کے احترام کے منافی ہے۔ سالن اگر گرم ہو تو اسے پھونک پھونک کر ٹھنڈا کرنا بھی درست نہیں۔

پانی بھی جب پیئے تو گلاس یا کوزہ دائیں ہاتھ سے پکڑنا چاہیے۔ کھڑے کھڑے یا لیٹے لیٹے نہ پینا چاہیے۔ ایک حدیث میں آتا ہے اُن حضرتؑ نے کھڑے کھڑے پانی پیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے یہ کسی مذہب کی بنا پر ہو گا۔

کھانا یا پانی اگر کسی مجلس میں تقسیم کرنا ہو تو اس کو بھی داہنے ہاتھ سے شروع ہونا چاہیے۔ ایک ساتھ کھانا کھانے کے آداب

یہ تو آپ معلوم کر چکے کہ تنہا خوری کوئی اچھا فعل نہیں ہے۔ اگرچہ بعض حالات میں اسے ناجائز بھی نہیں کہا جاسکتا۔ تاہم اسلام مل ملا کر کھانے کو بہتر قرار دیتا ہے۔ اور اس کے آداب و شرائط کی تعیین کرتا ہے۔ وہ کیا آداب و شرائط ہیں؟ ان کا ہم یہاں مختصر اُتذکرہ کیے دیتے ہیں۔

۱۔ جب یہ معلوم ہو کہ مجلس میں کچھ لائق احترام بزرگ موجود ہیں تو خود آواز نہ کرے۔ بلکہ پہلے ان بزرگوں کو موقع دے کہ وہ کھانے کی طرف ہاتھ بڑھائیں۔ ہاں اگر یہ صاحبِ خانہ ہو اور لوگ منتظر ہوں کہ یہ شروع کرے تو ہم بھی شروع کریں تب اس صورت میں البتہ ان کو انتظار اور کش مکش کی زحمت سے بچنا ضروری ہے۔

۲۔ کھاتے وقت گفتگو، بات چیت، اور حکایاتِ صلحاء کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے۔ چپ چاپ اور خاموشی سے کھانے میں مشغول رہنا عجم کا شیوہ ہے عربوں کا نہیں۔

۳۔ جو لوگ کھانے میں شریک ہیں کوشش کرے کہ کوئی چیز ان سے زیادہ نہ کھائے۔ بلکہ ابتدا سے کام لے۔ یہ بہت ہی موزوں ہے۔ کسی کو کھانے پر مجبور بھی نہ کرے۔ ہاں دو تین مرتبہ کہنا ضرور چاہیے اس سے زیادہ کھنے کے معنی یہ ہیں کہ خواہ مخواہ اصرار کیا جا رہا ہے جو درست نہیں۔

۴۔ بعض لوگ کھانے میں اس درجہ جھینپ محسوس کرتے ہیں کہ ان کو بار بار کھانے کے لیے کہنا پڑتا ہے یہ صحیح نہیں۔ بلا شکلف کھانا چاہیے۔ اور حتیٰ الامکان تصنع سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اور اگر کوئی شخص اس نیت سے کھانے پر بڑھ بڑھ کر ہاتھ دارتا ہے کہ دوسروں کی حوصلہ افزائی ہو۔ اور ان کی جھجک دور ہو تو اس میں نہ صرف یہ کہ کوئی مضائقہ نہیں بلکہ یہ اُوٹی ہے عبداللہ بن مبارک کا یہ معمول تھا کہ وہ زیادہ کھانے پر غلام مقرر کرتے۔ اور کہتے جو زیادہ خرچے کھائے گا میں اس کو فی حق کے حساب سے اتنے ہی درہم دوں گا۔ بے تکلفی سے کھانا کس درجہ بہتر ہے اس کے بارے میں جو سفر صدیق کا یہ قول ملاحظہ ہو۔

نتیجۃ جودۃ محبة الرجل
لاخيه بعودة اكله في
ایک شخص کے دل میں اپنے بھائی کے لیے کتنی محبت ہے
اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ اس کے گھر میں کس
بے تکلفی سے کھانا کھاتا ہے۔
منزلہ -

۵۔ طشت میں منہ ہاتھ دھونا جائز ہے۔ اگر کوئی سمجھتا ہو تو اس میں ناک سٹکنے اور صاف کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر کئی احباب جمع ہوں تو پھر ناک سنکنا اچھا نہیں۔ اس سے دوسروں کی طبیعت میں تلکد پیدا ہوتا ہے۔ بعض لوگ آخر آٹا طشت آگے بڑھا دیتے ہیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کوئی اس طرح کرے تو اس کو قبول کر لینا چاہیے۔ سلف سے اس کی مثال ملتی ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ انس بن مالک اور حضرت ثابت بنانی کا ایک مجلس میں اجتماع ہوا۔ حضرت انس ازراہ تو انص ان کی طرف طشت بڑھایا۔ تو انھیں قبول کرنے میں تکلف ہوا۔ اس پر انھوں نے کہا:

اذا اكرمك اخوك فاقبل
کرامۃ
جب آپ کا بھائی آپ کی تکریم کرنا چاہے تو اس کو
قبول کر لینا چاہیے

بالخصوص اہل علم کا اس طرح کی مجالس میں خاص طور پر خیال رکھنا چاہیے۔ ایک مرتبہ ہارون الرشید نے ابو سعید کو اپنے مکانِ رحمت دی۔ یہ اس کے گھر سے منع دیتے تھے۔ اس لیے انھیں ابو سعید یہاں انصر کے نام سے پکارا جاتا۔ جب ہاتھ دھالنے کا وقت آیا تو ہارون الرشید نے خواجہ کے ہاتھوں پر پانی مانڈ لینا شروع

کیا۔ جب یہ ہاتھ دھو چکے تو کسی نے ان سے کہا۔ آپ کو معلوم ہے کہ یہ خدمت کس نے انجام دی۔ جب انھوں نے نفی میں جواب دیا تو انھیں بتایا گیا کہ آپ کے ہاتھ دھلانے والے خلیفہ مارون الرشید تھے۔ اس پر انھوں نے وعاد ہی اور کہا۔

اَكُوْمَتِ الْعِلْمِ وَاجْلَلْتَهُ فَاجْلَلِك
اَمَلْتَهُ وَالْكَرَمَاعَهُ - آپ نے علم کا احترام کیا ہے اللہ آپ کے اکرام و اجلال کو روز افزوں تر فرم دے۔

سادس: کھانے کے دوران نہ تو دوستوں کی طرف دیکھے اور نہ کوئی ایسی حرکت کرے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ ان کی نگراں کر رہا ہے۔ اسی طرح جب تک تمام احباب کھانے سے فارغ نہ ہوئیں۔ کھانے سے ہاتھ نہ اٹھائیے۔ اور بھوک نہ بھی ہو جب بھی کچھ نہ کچھ کھاتا رہے۔

سابع: اس چیز کا پورا پورا خیال رکھے کہ اس کے کسی عمل سے کھانے والے کی اہمیت و تکریم نہ کریں۔ مثلاً اگر منہ سے کوئی آدھ چبانو الا نکالتا ہے تو اپنا رخ پھیر لے اور بائیں طرف جھک کر اس طرح ڈال دے کہ دوسروں کی اس پر نظر نہ پڑے۔ اسی طرح نہ تو چٹنی کو سالن کی پیٹ میں ڈالے اور نہ شوربے میں لقمہ بھگو کر پھر چٹنی اور سرکہ وغیرہ میں تر کرے کہ یہ چیزیں دوسروں کے لیے گھمن اور عزت کا باعث ہوتی ہیں۔

مہال نوازی

دوستوں اور عزیزوں کی مہال نوازی کے بارے میں کچھ لطائف ملاحظہ ہوں۔ حضرت جعفر بن محمد رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے:

اِذَا قَعَدْتَ لِعَلَى الْمَائِدَةِ فَاطِيلُوا الْحُلُوسِ
فَافْهَأْ سَاعَةً لِأَنْسَبِ عَلَيْكُمْ مِنْ أَعْمَارِكُمْ
جب تم دسترخوان پر بیٹھو تو نشست کو طویل نہ کرو۔
یہ ایسی گھڑیاں ہیں جو تمہاری عمر میں محبوب نہ ہوں گی۔
جناب حسن فرماتے ہیں:

كُلْ نَفَقَةً يَنْفَعُهَا الْوَجَلُ عَلَى نَفْسِهِ وَ
أَبْوَيْهَ قَمْنٍ دَوْلَهُمْ بِمَا سَبَّحَ عَلَيْهِمُ الْغِيَةِ
انسان جتنی رقم بھی اپنی خدمت پر دے یا والدین اور ان سے
کم درجہ کے عزیزوں پر خرچ کرتا ہے اس سب کا ستا

ہوگا۔ عمو اس رقم کے جوہ اپنے بھائیوں اور دوستوں پر خرچ کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا حساب کرنے میں شرماتے ہیں۔

الانفعه الرجل على اخوانه فان الله يستحي ان يسئله عن ذلك -

حضرت علیؑ کا قول ہے:

میرے نزدیک ایک ایک صاع کھانے پر حساب کا جمع ہونا ایک فلام آزاو کرنے سے بہتر ہے۔

لان اجمع اخواني على صاع من طعام احب الي من ان اعتق رقبة -

عبداللہ بن عمرؓ اکثر فرمایا کرتے تھے:

انسان کی شرافت کا پتہ اس سے چلتا ہے کہ اس کے زاو راہ کی نعمت کیا ہے اور وہ اپنے احباب کے لیے کیسے خرچ کرتا ہے۔

من كرم الموع، طيب زاد في سفره بذله لاصحابه ...

ماں نوازی اور ایسے غریبوں کو کھانا کھلانے میں کیا اجر ہے جو غنہ آئیں۔ اس سے متعلق کئی احادیث

ہیں۔ ایک جگہ ہے:

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اپنے بندے سے فرمائے گا اے ابن آدم میں بھوک سے لاپچار ہوا۔ لیکن تو نے مجھے کھانا نہ کھلایا۔ بندہ کہے گا۔ میں آپ کو کیسے کھلا سکتا تھا۔ جب کہ آپ پوری کائنات کے پروردگار ہیں۔ اللہ فرمائے گا تبھی ایک مسلمان بھائی لاپچار ہوا۔ لیکن تو نے اسے نہیں پوچھا۔ تو اگر اس کو کھانا کھلا دیتا تو گویا مجھے کھاتا

يقول الله تعالى للعبد يوم القيمة باین ادم جعت قلمو تطعمتني فيقول اطعمك وامت رب العالمين فيقول جاع اخوك المسلم قلمو تطعمه ولو اجمعته كنت اطعمتني -

ایک حدیث میں ہے:

جب کوئی تم سے غنہ آئے تو کریم سے چیز آؤ۔

اذ اجاءكم الزاد فاكرموا

ایک اور حدیث میں ہے:

خیچرکہ من اطعمہ الطعام - تم میں کا بہترین وہ ہے جو دوسروں کو کھانا کھلاتا ہے۔

لیکن اس مہل نمازی اور دعوت کے بھی کچھ آداب اور حدود ہیں۔ مثلاً کسی شخص کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ وہ دوسروں کے عین کھانے کے اوقات ان سے ملے جائے۔ یہ معاہدۂ (اجا) تک پہنچ جانا اور ترمیم (انتظار کرنا) ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ
يَوْمَذُنْ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَظِيرِ
مَوْثِقِ الْبَيْتِ
مِنْكُمْ كَمْ تَكُونُ كَهَانِ
الْأَنْفَاءِ - آخِرَابِ - ۵۳ -
مَوْثِقِ الْبَيْتِ
مِنْكُمْ كَمْ تَكُونُ كَهَانِ
الْأَنْفَاءِ - آخِرَابِ - ۵۳ -

اُن حضرت نے اس عادت سے سختی کے ساتھ روکا ہے۔ حدیث میں ہے:

مَنْ شِئِيَ إِلَى طَعَامٍ لَمْ يَدْعُ إِلَيْهِ
مَشْيًى فَاسْتَقَامَ وَكُلَّ حُدَامًا - جو شخص کھانے کے لالچ میں چل کھڑا ہوتا ہے حالانکہ اسے دعوت نہیں دینا گئی تو اس نے فسق مول لیا اور حرام کھایا۔

ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اچانک کسی کے ہاں پہنچ جائے اور اسے ان کے کھانے کے اوقات معلوم نہ ہوں۔ ایسی صورت میں اگر اسے کھانے کے لیے کہا جائے تو اسے قبول کرنا چاہیے یا نہیں۔ اس مسئلہ میں عموماً طلب بات و راصل یہ ہے کہ آیا یہ دعوت بر جائے محبت و اخلاص ہے یا محض شرم حقوری کی وجہ سے ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں۔ اگر دوسری صورت ہے تو بہتر یہی ہے کہ ال جا جائے اور نہ کھائے۔

ایک اور صورت ہے کہ ایک شخص تعلقات اخلاص و مودت کی بنا پر اپنے بعض دوستوں کے ہاں اس ارادے سے جاتا ہے کہ وہاں کھانا کھائے گا اس لیے کہ صاحب خانہ ان کی اس طرح کی آمد کو مستحسن سمجھ کر اسے اپنے لیے باعث برکت و سعادت قرار دیتا ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ حدیث میں آتا ہے ایک مرتبہ آن حضرت، حضرت ابوبکر صدیقؓ، ابوالہثم، ابوالیوب، انصاری کے مکان پر خاص کھانے کی نیت سے تشریف لے گئے اور کھانا تناول فرمایا۔

کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے آپ کسی عزیز یا دوست کے مکان پر اس کی غیر حاضری میں اچانک پہنچ

گئے اور ازراہ بے تکلفی خود ہی کھانچا بھی لیا۔ اس کی بھی اس شرد کے ساتھ اجازت ہے کہ آپ کو پہلے سے تعین ہو کہ صاحبِ نماز کجواب آپ کی اس بے تکلفی اور اظہارِ مودت کا علم ہوگا تو وہ اس پر رضا تو کیا ہوگا، اللہ خوش ہوگا۔ کہ آپ نے اس درجہ اس پر اعتماد کیا، اور اس کو اپنا سمجھا۔ اس کی مثالی آنحضرتؐ کے اسوہ سے ملتی ہے۔ آنحضرتؐ بریلو کی غیر حاضری میں اس کے مکان پر تشریف لے گئے۔ اور دیکھا کہ کھجوریں رکھی ہیں۔ آپؐ نے بلا تکلف تناد لی فرمائیں۔ قرآنِ حکیم میں بھی اس اجازت کی طرف اشارہ ہے:

او صد یقنک۔۔ نور۔ ۶۱ یا اپنے دوستوں کے کھردوں سے دلیلی ان کے ہاں بھی تم

کھا سکتے ہو،

آنحضرتؐ کے علاوہ سلف میں بھی اس نوع کی بے تکلفی کے اکثر واقعات ملتے ہیں۔ چنانچہ محمد بن واسع اور ان کے دوستوں کا معمول تھا کہ اکثر حضرت حسنؓ کی غیر حاضری میں ان کے مکان پر آتے اور جو کچھ پاتے کھا جاتے۔ ان کو جب اس بے تکلفی کا علم ہوتا تو بد رجہ غایت محظوظ ہوتے اور فرمایا کرتے،

ھکذا اکثا۔ ہمارا معاملہ بھی اپنے دوستوں سے اسی طرح کا رہا ہے

خو حضرت حسنؓ کے بارے میں روایت ہے کہ ایک مرتبہ ہشام نے انہیں دیکھا کہ بازار میں بقال کی دکان پر کھڑے چل کھا رہے ہیں۔ اور وہ بھی اس کی اصطلاحی اجازت لیے بغیر اس انداز سے کہ کبھی انجیر اٹھاتے ہیں اور منگل جاتے ہیں اور کبھی خرما پر ہاتھ ڈالتے ہیں اور منہ میں رکھ لیتے ہیں۔ اس پر ہشام نے اعتراض کیا کہ حضرت یہ کہاں کا تقویٰ ہے کہ دکاندار سے بوجھ بغیر اس کے مال پر اس بے دریغی سے ہاتھ صاف کر رہے ہیں۔ آپؐ نے کہا زاروہ آیت تو تلاوت کیجیے جس میں کھانے پینے کے آداب کا تذکرہ ہے۔ انھوں نے آیت پڑھی اور جب اس لفظ پر پہنچے

او صد یقنک۔

تو فرمایا، جہاں آپؐ نے آیت پڑھنے کی رحمت گوارا کی ہے وہاں دوست کی تشریف بھی بیان کیجیے۔ انھوں نے کہا، دوست وہ ہوتا ہے کہ جس سے مل کر قلب و ذہن ایک طرح کی راحت و اطمینان محسوس کرے۔ تو انھوں نے کہا کہ ہر بقال میرا ایسا ہی دوست ہے۔

یہاں تک تو ان آداب کا تعلق تھا جو کسی کے ہاں جانے سے متعلق ہیں۔ اب ہم ان آداب کا ذکر کرتے ہیں جو کھانا پیش کرنے کے بارے میں ہیں۔

کھانا پیش کرنے کے آداب

اس سلسلہ کی پہلی بات یہ ہے کہ تکلف سے پرہیز کیا جائے۔ اور جو موجود ہو اسے ہمان کے سامنے بغیر کسی بھوک کے رکھ دیا جائے۔ اور قرض کی زحمت سے حتی الامکان اپنے آپ کو محفوظ رکھا جائے۔ حضرت فضیل نے تکلف کے مفاسد سے متعلق کئی حقیقت پر مشتمل بات کہی ہے :

انما تقاطع الناس بالتكلف لوگوں میں قطع علائق کی رسم تکلف ہی کی وجہ سے پڑی
يدعون احدهم اخاه فيتكلف کیونکہ ہوا یہ کہ کسی نے اپنے ایک بھائی کو کھانے پر بلایا
له - فقطعه عن الرجوع اور پھر ایسے تکلف سے کام لیا کہ اس کو واپس ہارہ اس
اليه - کے ہاں جانے کی جرأت نہیں ہوئی۔

تکلف کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ بال بچوں کو بھوکا رکھ کر ہمان نوازی کا فرض انجام دیا جائے یہ بھی غلط ہے۔ حضرت عائشہؓ کو کسی نے کھانے پر بلایا تو آپؐ نے فرمایا۔ دعوت منظور ہے مگر تین شرطیں ہیں : لا تدخل من السوق شئاً ولا ایک تو بازار سے کوئی چیز نہ آئے اور گھر میں جو کچھ ہے اس
تدخر ما في البيت ولا يحفف - میں سے کچھ بچا کر نہ رکھو۔ نیز بال بچوں کو زحمت میں نہ ڈالو۔
اُن حضرتؓ نے بھی تکلف سے روکا ہے۔ حدیث میں ہے :

کیا فرمائش کرنا درست ہے ؟

قال سلمان اوصنا رسول الله حضرت سلمانؓ کہتے ہیں حضورؐ نے ہمیں حکم دے رکھا تھا
صلى الله عليه وسلم ان لا تتكلف للضيف کہ جو موجود نہ ہو اس کے لیے تکلف نہ کرتا جائے۔ اور
ما ليس عندنا وان تقدم اليه ما حضرنا ما حضر پیش کر دینے پر اکتفا کیا جائے۔

دوسری چیز جس کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ زائر یا ہمان کھانے کی کوئی چیز خود تجویز نہ کرے اور نہ کسی خاص کھانے پر زور ہی دے۔ بلکہ اگر بر سبیل تذکرہ ہمان دو تین کھانوں کا ذکر

بھی کر دے تو صاحب خانہ ان میں جو سہل تر ہو اس کو اختیار کرے۔ اور خواہ مخواہ اپنے آپ کو مشقت میں نہ ڈالے۔ لیکن اس میں بھی صاحب خانہ کی استطاعت اور تعلقات کی نوعیت کو ملحوظ رکھا جائے گا جس کا یہ مطلب ہے کہ اگر صاحب خانہ کی استطاعت ہے اور فرمائش سے خوش ہوتا ہے تو اپنی طرف سے کھانا تجویز کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ سلف کے واقعات میں اس نوع کی مثالیں ملتی ہیں چنانچہ شافعی جب بغداد گئے اور زعفرانی کے ہاں ٹھہرے تو ان کا معمول تھا کہ صبح و شام جو کچھ کھانا ہوتا کھ کر نوٹدی کے سپرد کر دیتے اور وہ ان ہدایات کے مطابق کھانا تیار کرتی۔ امام شافعی کو اس پر یہ تکلفی سوچ بھی کہا سی پر اپنی طرف سے کچھ کھانوں کا اضافہ کر دیتے اور نوٹدی سے کہتے یہ بھی بچے گا۔ زعفرانی کو جب معلوم ہوا تو اس پر بے حد خوش ہوئے اور اس خوشی میں اس نوٹدی کو کھانا کر دیا۔ ایک صاحب نے اس سلسلہ میں ایک نہایت جامع بات لکھی ہے۔

الاكل على ثلاثة انواع مع كھانے کی تین قسمیں ہیں۔ فقراء کے ساتھ اتفاق ہو کر
الفقراء بالاثيار ومع الاخوان ایشار سے کام لے۔ دوستوں کے ساتھ کھانا پڑے تو
بالانسياط ومع ابناء الدنيا بغير حلف کے بخوشی کھائے اور ابناء دنیا کے ساتھ بیعت
بالادب۔ بڑے قواعد کو ملحوظ رکھے۔

کھانا پیش کرنے سے متعلق تیسرا ادب یہ کہ کھانا اور نادر کے دل میں اشتہار و رغبت کے دوا می کو اگسانے کی کوشش کرے۔ اور اسے بتائے کہ کھانا کس درجہ لذیذ ہے۔ کتنا عمدہ اور صحت بخش ہے اور اس کو کیوں کھانا چاہیے۔

جو تھا ادب یہ ہے کہ کھانا سے یہ نہ پوچھے کہ میں حضرت کھانا لاؤں۔ بلکہ جو کچھ بھی موجود ہے وہ بلا حاضری کرے۔ خود ہی کا قول ہے:

اذا زادك اخوك فلا تقل له انا اكل او اقدم اليك ولكن قدم فان اكل والا دفع۔ جب کوئی تیرا بھائی تجھے ملے کہے آئے تو یہ نہ کہو کہ کیا کھانا لائے گا۔ یا میں تمہارا پیش کر دوں۔ بلکہ کھانا آئے اور پیش کر دو۔ اگر وہ کھائے تو نہ ماننا نہ ماننا

ہمارے ساتھ ہر حال میں کے ذوق و حاجت کے مطابق معاملہ ہونا چاہیے۔ ایک صوفی کا کہنا ہے:

اذا دخل عليكم الفقراء، اگر تم سے ملنے کوئی فقیر آئے تو اسے کھانا کھلاؤ، اگر
فقد موار اليهم طعامًا۔ و اذا دخل فقیر آئے تو اس سے مسائل پوچھو۔ اور اگر کوئی قاری
الفقهاء فسألوه عن مسئلة و اذا آئے تو اس کو جواب کا پتہ دے لیجئے اس سے قرآن سنو
دخل القراء فذلوهم على المحراب۔ اور اس کے کچھ ناز پڑھو۔
(باقی آئندہ)

اقبال کا نظریہ اخلاق

مصنفہ پروفیسر سعید احمد رفیق

انسانی ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں ایک اخلاق بھی ہے
چنانچہ علامہ اقبال نے اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں اخلاق پر بہت زور
دیا ہے۔ اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی اور اجتماعی اخلاق اور اخلاقی
اقدار کی جواہریت ہے اس کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا
گیا ہے۔ قیمت مجلد ۴ روپے۔ غیر مجلد ۳ روپے
ملنے کا پتہ:

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

بینک کا سود

میں قرآن، حدیث، فقہ حنفی، کبررگان دین کے اقوال کو بھی تحت مانتا ہوں، لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی اعتقاد رکھتا ہوں کہ بزرگوں سے اجتماع غلطیاں ہوئی ہیں۔ اور ہم کسی خاص مسئلہ میں اظہار خیال کا حق رکھتے ہیں۔ کیونکہ تمام مذاہب عالم میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو حریت فکر کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ البتہ دو برخلافی اور دو رتنسزل میں ایسا ہوا کہ مسلمان پست ہمت ہو گئے اور انھوں نے اجتماع کا دروازہ بالکل ہی بند کر دیا۔ درنہ آپ دیکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام ابو یوسف اپنے اسناد امام ابو حنیفہ کی رائے سے عموماً اختلاف کرتے ہیں اور اس کو نہ وہ خود برا سمجھتے ہیں نہ دوسرے۔ ہمارے دو برخروج میں شلگور استاد کی مخالفت کرتا تھا، اور اس کے خلاف ایک مذہب فقہی قائم کرتا تھا۔ وہ استاد جس کے سامنے اس کتاب کھولی اور سب کچھ اسی سے سیکھا جسے آپ حنفی مذہب کہتے ہیں دراصل عملی اعتبار سے امام محمد اور امام ابو یوسف کا مسلک ہے امام ابو حنیفہ کا نہیں۔

یہ امر اچھی طرح ذہن نشین کر لینے کے بعد اب میں آپ کی توجہ ایک دوسرے امر کی طرف مبذول کرتا ہوں۔ قرآن نے خنزیر کو حرام قرار دیا ہے۔ شراب حرام ہے، سود حرام ہے۔ حدیث و فقہ اور بزرگوں کے اقوال سے بھی مستفہ طور پر یہ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص ان کی حرمت کا انکار کرتا ہے تو وہ کافر ہے، مگر سوال یہ ہے کہ اگر کوئی عالم کسی خاص ملک، کسی خاص وقت اور کسی خاص صعدت میں سود کو جائز قرار دیتا ہے تو آپ اسے کافر، مگر اہ یا غاسق نہیں کہہ سکتے۔ زیادہ سے زیادہ آپ اس کے جہاں کو غلط کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ مولانا شرف علی تھانوی نے بینک سے سود لینے کو جائز قرار دیا جب کہ انھوں نے یہ دیکھا کہ سودی روپیہ مشن میں خرچ ہوتا ہے اور اس روپیہ سے اسلام کو رک اپنی جاتا ہے تو مولانا

کو کسی نے کافر یا کلمہ نہیں کہا، ایسا سود جائز ہے اور جائز کہنے والا گمراہ یا فاسق نہیں۔ لہذا اگر میں بس کہہ دوں کہ سود حرام ہے لیکن فلاں صورت میں سود لینا جائز ہے تو علماء کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ میری تکلیف تفصیل و تفسیق کریں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں نے اجتہاد ہی غلطی کی ہے اور میرے خلاف مناسبت کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں۔

دیکھیے جن علماء نے دار الحرب یا دار الکفر میں سود لینا جائز قرار دیا ہے انہیں کوئی بھی کافر یا فاجر نہیں کہتا حالانکہ انہوں نے سود، عیسیٰ حرام چیز کو حلال قرار دیدیا ہے۔ ایسا انہوں نے کیوں کیا شاید اس لیے کہ اللہ، رسول، اور قرآن و سنت نے جو انہیں کچھ اختیار دیا ہے اس کا انہوں نے جائز ناجائز استعمال کیا ہے۔ یا بعض علماء کہتے ہیں کہ کافر سے سود لینا جائز ہے تو میں بھی یہ کہتا ہوں کہ بنیک سود لینا جائز ہے بلکہ علماء نے تو سود کو سود مانتے ہوئے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اور میں وہ روپیہ جو بڑے سے ہمیں ملتا ہے اسے سود نہیں منافع قرار دے کر جائز کرتا ہوں اور اگر کوئی اس پر مصر ہے کہ یہ سود ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہ سود جائز ہے جس طرح کہ علماء نے بعض حالات میں سود کو جائز قرار دیا۔ اسی طرح یہ بھی جائز سود کی ایک قسم ہے۔

قرآن پاک نے خنزیر کو حرام قرار دیا۔ آج تک کوئی عالم اس کے خلاف نہیں گیا۔ کیونکہ خنزیر ایک جانی بیچاری چیز ہے۔ قرآن نے شراب کو حرام قرار دیا۔ تمام فقہاء نے مانا کہ شراب حرام ہے۔ مگر شراب کی بعض اقسام میں اختلاف کر بیٹھے۔ اس لیے کہ وہ خنزیر کی طرح ایک مشخص شے نہ تھی۔ تو جن نے شراب کی کسی ایک قسم کو جائز قرار دیا یا جبکہ شوائع نے اسی قسم کو حرام قرار دیدیا ہے تو کیا وہ حنفی، ان شوائع کے نزدیک مکلف، تفصیل یا تفسیق کے معنی ہو گئے۔ اور کیا کوئی مسلمان انہیں یہ طعن کر سکتا۔ کہ صاحب یہ وہ لوگ ہیں جو شراب کو جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ انہوں نے شراب کو جائز قرار نہیں دیا اس کی ایک قسم کو شراب نہیں مانا، لہذا جائز قرار دیدیا۔ اسی طرح اگر میں یہ کہہ دوں کہ بنیک کا سود جائز ہے تو کسی خاص و عام کو حق نہیں پہنچتا کہ وہ کہہ دے کہ یہ شخص سود کو جائز قرار دیتا ہے اس لیے گمراہ یا فاسق ہے۔

قرآن نے سود کو حرام قرار دیا اور اللہ میں اختلاف ہو گیا کیونکہ سود کو کوئی شخص شے نہ تھی۔ کسی نے بیع کی کسی صورت کو سود سمجھا اور کسی نے نہیں سمجھا۔ لہذا کسی نے حرام کہہ دیا اور کسی نے حلال یعنی ایک مخصوص صورت کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ آیا یہ سود ہے یا نہیں۔ اسی طرح میں بھی سود کو حرام سمجھتا ہوں لیکن جنک کے سود کو سود قرار نہیں دیتا۔ اور اگر اس پر سود کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے اور اس لیے اسے سود سمجھا جاتا ہے تب بھی میں یہ کہتا ہوں کہ سود کی یہ صورت جائز ہے جیسکہ شراب اور سود کی بعض صورتوں کے درمیان خود امام ابو حنیفہ اور شافعی کا اختلاف ہے۔ الغرض اس قسم کے سینکڑوں مسائل ہیں کہ باوجود نص صریح کے ہوتے علماء نے اس نص کے معنی میں اختلاف کیا۔ لہذا حلت و حرمت میں اختلاف کر بیٹھے۔

اسلام نے معاشرے کی بہت سی برائیوں کو دور کیا۔ قبل از اسلام یہ رواج تھا کہ کوئی بے چارہ خر قند رو پیہ لیتا تو سود پر ملتا۔ اور سود و رسود سے اس کی جان ضیق میں آجاتی۔ یہ بات عروت کے خلاف تھی۔ اللہ نے اُسے پسند نہ کیا اور سود کو حرام ٹھہرا دیا تاکہ ایک بھائی کی حکیمیت سے ناجائز فائدہ نہ اٹھایا جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی ضرورت مند نہیں آتا کہ مجھے ضرورت ہے روپیہ اوصاف دیدہ ہم نے خود جا کر بینک میں اپنا روپیہ داخل کر دیا۔ مثلاً سو روپے داخل کیے، سال گذرنے پر بغیر ہمارے مطالبہ کے اپنے قانون کے مطابق بینک نے ہمیں ڈھائی روپے دیدیے۔ یہ بینک جہاں ہمارا روپیہ کوئی وقت نہیں رکھتا اور جس سے اس نے سال بھر کمات کی ہے ہمیں ڈھائی روپے دیدیتا ہے۔ بینک کوئی فرقہ نہیں۔ بینک کوئی محتاج نہیں۔ بینک نے ہمارا روپیہ فقر و فاقہ کی بنا پر نہیں لیا۔ بینک نے ہمارے روپیہ سے تجارت کی ہے اور ہم بینک کو خود دے کر آئے۔ بتایے اس میں کوئی حرمت کی بات ہو گئی۔ ہو سکتا ہے فقہاء نے جو حلت و ریافت کی تھی وہ اُس دور کے اعتبار سے صحیح ہو یا اکثریت کے اعتبار سے صحیح ٹھہرے ہو، گو اس ملت میں بھی خود امام ابو حنیفہ اور شافعی کا اختلاف ہے۔ اور وہ علت جو کہ یہاں پائی جا رہی ہے لہذا آپ کہیں کہ جو کہ علت پائی جا رہی ہے لہذا یہ صورت حرام ہے۔ تو میں پوچھتا ہوں کیا آپ ان لوگوں سے تو نہیں ہیں جو ہذا اما الغینا علیہا باننا کہ کرتے تھے۔ بھائی زمانہ بدل چکا ہے۔ فقہ شافعی اور فقہ حنفی اب بہت سے مسائل میں کام نہیں دیں گے۔

حالی ہی میں مولانا مودودی نے فرمایا ہے کہ پرانی فقہ سے جنگ کا دی کا نظام نہیں چل سکتا۔ مولانا کی یہ بات کوئی گمان نہیں رہتی ہے۔ اور میرے خیال میں چونکہ وہ پرانی فقہ سے باہر قدم نہ مار سکے لہذا وہ گئے۔ اس مسئلے کا صحیح حل یہ ہے کہ اسلام اس بینک کا دی کا نظام کا مخالف نہیں۔ بس جیسے نظام چل رہا ہے ٹھیک ہے۔ یہ دنیوی امور سے ہے اور ہم اس میں غنہ راہیں اود یہ کاروبار سود نہیں ہے۔ رہے فقہان مباحثہ سوان کا مسئلہ تو جواب دیا جاسکتا ہے۔ اور اگر آپ کو اصرار ہے کہ نہیں یہ نظام شریعت کے مخالف ہے تو میں عرض کروں گا کہ اسلام تو مشروع سے بینک کا دی کا مخالف ہے۔ آپ کلام پاک کی ہر یک آیات نہیں پڑھتے جن میں مالی جمع کرنے والوں کے لیے جہنم ٹھکانا بتایا ہے۔ لہذا مولانا مودودی کے لکچر کا یہ عنوان کہ اسلام کا بینکنگ نظام "یہ عنوان ہی سرے سے غلط ہے۔ صریح احادیث صحیح اموال پر لعنت کرتی ہیں۔ میرے نزدیک یہ مسئلہ پھر بھی وہی حیثیت رکھتا ہے جو اسلام میں اشتراکیت اور اسلام میں جمہوریت رکھتا ہے۔ یعنی آپ قرآن و حدیث سے اشتراکیت کا ثبوت پیش کر سکتے ہیں اور لوگ کرتے ہیں۔ اور موجودہ جمہوریت کی بھی تائید پیش کر سکتے ہیں حالانکہ موجودہ مغربی جمہوریت تو اسلام میں نہیں ہے۔ نہ موجودہ اشتراکیت اسلام میں ہے۔ اسی طرح نہ بینک کا نظام اسلام میں ہے نہ کبھی ہوا، نہ اسلام نے اس کو جانا۔

ایک وہ دور بھی تھا کہ ہر ممبر پر السلطان ظل اللہ من الکوہہ اکرمہ اللہ پڑھا جاتا تھا ایک یہ دور ہے کہ جمہوری نظام پر آیات و احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ کہیں یہ باتیں ملو کی دور میں کوئی عالم کر تا تو بہت چل جاتا۔

ہر حال مقصد اس تحریر کا یہ ہے کہ عام لوگ جسے حرام سمجھ رہے ہیں وہ حرام نہیں ہے۔ لوگ خرافہ خواہ اپنے آپ کو حرام میں مبتلا سمجھ کر حرام پر جری ہوتے جا رہے ہیں۔ صدیوں پہلے کا نظام اسی دنیا پر کیے ٹھونس جاسکتا ہے۔ ذرا آپ غور فرمائیں اور یہ بھی تو دیکھیں کہ آپ جو اصلاح چاہتے ہیں وہ اس دنیا میں چل سکتی ہے اور اگر نہیں چل سکتی تو پھر سارے مسلمان اس دور میں حرام کھا رہے ہیں، ملاک تو حکم الکل تو پھر یہ کیا مذہب ہوا۔

ایک کمپنی یا ایک لائف انشورنس کمپنی ہم سے رویہ لیتی ہے، تجارت کرتی ہے تو ہم اس سے کیوں نہ لیں جب کہ ہم اس مال کو بغیر شرائط کے کسی وقت بحال بھی نہیں کتے۔ کیا ہمارا مال مقفل نہیں ہو گیا کیا ہیں آدھا قابض تصور نہیں کیا گیا؟ ہم اپنے فنڈ سے رویہ نکالتے ہیں تو وہ بھی بطور قرض، کیا ہم اپنے رویہ سے بے اختیار سی پر کچھ ٹیکس وصول نہ کریں اور کیوں نہ قابض جماعت سے کچھ بطور نفع حاصل کریں۔

مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنف پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سازی کی تاریخ میں مسلمان مفکرین اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے لیکن ان کے نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔

اس کتاب میں مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکرین کے نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآن کے شروع میں قرآنی نظریہ مملکت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کو تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ قیمت ۵۷۵ روپے

سیاست شریعی

مولفہ رئیس احمد جعفری

۵ روپے

قیمت :-

طبع کمپنی:

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلاب روڈ لاہور

زندگی ہے بہشتِ سوز و گداز

تیرے در پر مری جبینِ نیاز آسمانوں پہ ہے مری پرواز
 مائے تیرے نگاہِ شوقِ انگیزا زندگی ہے بہشتِ سوز و گداز
 بر بطنِ شام ہو کہ سازِ سحر سُن رہا ہوں میں ایک ہی آواز
 موسمِ گل ہو یا کہ فصلِ خزاں تو ہی تو ششِ جہت میں جلوہ طراز
 برگِ گل تیرا نامہ رنگیں بوئے گل تیری محرم و ہراز
 آسمان وز میں ہیں رقصِ کُناں سازِ میرا ہے اور تیری آواز
 بارشِ گل ہو یا کہ بارشِ سنگ ! روحِ تجھ سے ہے گرم راز و نیاز
 تو مرا کار ساز و کارِ کُشا تو ہی غمِ خوار و مونس و دما ساز
 بسترِ گل سے ہے کہیں خوشتر دشتِ الفت میں گر بُئی تنگ و تاز

گرمِ رقصِ نثارِ صبا

گروشنِ جام ہے نہ نغمہ ساز

مزدک اور مزدکیت

کیونکہ مزدک یا اشتراکیت سے آج کی دنیا جتنے اگامہ ہے پہلے کبھی اتنی نہ تھی۔ لیکن، کارل مارکس اور سٹالین وغیرہ اس ازم کے اکابر ارکان میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر اس کے ابوالا بار سے شاید کسی کو اتنی معرفت حاصل نہیں۔ اور یہ سوتی بھی کی جبکہ اس ازم کا جد امجد روسی نہیں بلکہ ایک ایرانی النسل تھا جس کی ہلاکت کو آج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس کا عرصہ طویل گزر چکا ہے۔ روسیوں نے اس بے چارے کا ازم تو لے لیا، مگر اسے نہ لیا۔ اور جہاں اس نے اپنی تعلیمات کے لیے جد جہد سے زمین تیار کی تھی وہاں اس کے خیالات کا بیج نہ اُگ سکا۔ یہ خزانہ ایران کی ایک ہمسایہ زمین روس کو حاصل ہوا۔

اشتراکیت کا ابوالا یا مزدک بے جو ایک ایرانی باشندہ تھا۔ بعض خیال ہے کہ وہ اصطخر میں پیدا ہوا۔ بعض اس کا مولد و منشا خاک نیشاپور رکھتے ہیں۔ وہ اصطخری ہوا نیشاپوری ہر حال ایرانی ہے اور اس سے انکار کی قطعاً گنجائش نہیں۔

صاحبِ ولستان المذاہب نے مزدک کو ”مرد پرہیزگار و دانا“ لکھا ہے۔ اس کی دانائی میں کسی کوتاہی نہیں ہو سکتی مگر پرہیزگاری کا مغز شاید ”غلط فہمی“ ہے کیونکہ اس کی زندگی دانا کی منظر تو ہے مگر پرہیزگاری سے اسے دور کا تعلق بھی نہیں۔

برائی دنیا ہمیشہ سے دو طبقوں میں منقسم رہی ہے یعنی امیر اور غریب یا خواص اور عوام۔ یہ دونوں طبقے ایران میں بھی موجود تھے۔ دونوں کے حقوق میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ خواص آسمان تھے تو عوام زمین بلکہ تحت الارض تھے۔ ایرانی حکومت کا ایک ہی فرض سمجھا جاتا تھا کہ خواص کے حقوق پر راجح نہ آنے والے عوام پر کمزوریوں سے زیادہ وقاحت نہ رکھتے تھے۔ ان کی وہی حالت تھی جو ہندوستان میں شورو کی

تھی۔ ایرانی عوام میں قابلیت و ذہانت تو تھی۔ مگر اسے اتنا دبا دیا گیا تھا۔ گویا نہ ان میں قابلیت تھی نہ ذہانت پیدا ہونے کا امکان۔ وہ کسی امیر کی جائداد کا کوئی حصہ خرید لینے کے مجاز نہ تھے۔ انھیں حکومت کے نظم و نسق میں شرکت کا کوئی حق حاصل نہ تھا۔

شہری عوام کی حالت دیہاتی عوام سے قدرے بہتر تھی۔ مگر دیہاتی عوام تو غلامی کے آہنی پنجے میں بڑی طرح گرفتار تھے۔ ان کے لیے کوئی اخلاقی قدر محفوظ نہ تھی۔ نہ انصاف ہی ان کا پُرسان حال تھا۔ خواص سے مراد خاندانی طبقہ امر تھا جو اپنے منہ میں چاندی کا جھپٹے کر پیدا ہوئے اور عوام سے بھیر بکریوں کا سا سلوک کرتے ہوئے اس دنیا کو خیر باد کہہ جاتے۔ اخلاق کے اصول بھی اسی جماعت کے وضع کر دے تھے۔ قوانین میں بھی انھیں امتیازی درجات حاصل تھے اور عوام کو لب کشائی کی اجازت نہ تھی یہ تھے وہ صدیوں کے عوامی جو مزدکیت کے حامی و ناصر تھے۔ جنھوں نے عوام کے دلوں میں نفرت کی آگ کی بھٹیاں روشن کر رکھی تھیں جن کے دانت اپنا گوشت کھاتے کھاتے تھک چکے تھے۔ اور جو صدیوں سے لہو کے گھونٹ پی پی کر زندہ تھے۔

خرök کا مذہب ایک انتہائی مذہب تھا جو ایرانی سماج سے صدیوں کا بدلہ لینے کے لیے مہم جو وجود میں آیا۔ طبقہ خواص عیاش تھا، اور تختہ مشق طبقہ عوام۔ جہاں کسی کے پاس دولت کا پتہ چلتا طبقہ امراء اسے زبردستی ہتھیالیتا۔ زمین تھی تو طبقہ خواص کی ملکیت تھی۔ خرök کا مذہب زر، زن، زمین، انتقام تھا چنانچہ اس نے اپنا انتقام لیا اور خوب لیا۔ اور آج بھی دنیا اسی انتقام کی زد میں ہے۔

چونکہ خرök کی تحریک صدیوں کے بامال لوگوں کی حمایت میں تھی اور خرök نے اس پر مذہب کی مہر لگا دی تھی اس لیے عوام جو حق درجہ حق اس کے حلقہ ارادت میں داخل ہونے لگے۔ بقول مولف تاریخ ایران "خرök کش وائین تازہ آدروہ ہزاراں نفوس ماداغل آئین خویش نمود۔"

(خرök نے ایک نیا مذہب نکال کر ہزاروں اشخاص کو اس میں داخل کر لیا،)
خرök کے زمانہ میں تخت ایران پر قبا و جلوہ گر تھا۔ اتفاق سے ایران میں قحط پڑا اور غلہ نایاب ہو گیا اور خرök کی تحریک ہزاروں نفوس کو اپنا گر ویدہ بنا چکی تھی۔ غلہ کی نایابی نے حالات کو اور بھی سا دکھایا دیا

بالآخر جہاں دوسرے قہلا کو مشورہ کے لیے بلایا گیا۔ وہاں خرک کو بھی دعوت دیدی گئی۔

اس ملاقات میں خرک نے بادشاہ کو بتایا کہ یہ قہلا قدرتی نہیں بلکہ انسانوں کا پیدا کیا ہوا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ خواص نے قہلا کو منڈی میں لانے کی بجائے ذخیرہ کر لیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اس طاقت اور احمیت لال سے قباداتنا متاثر ہوا کہ اس نے حکم دیدیا کہ ”جہاں کہیں قہلا کے ذخیرے پائیں لوٹ لیں“۔ بقول سر پرستی خرک کی بادشاہ سے یہ ملاقات ایک بڑے مقصد کے حصول کی تہیہ بنی اور اس نے بادشاہ کو اپنے مذہب میں داخل کرنے کی ایک اسکیم بنائی۔

ایرانی صدیوں سے مذہباً آتش پرست تھے اور زرتشت کو اپنا پیغمبر مانتے تھے۔ اوستا ان کی مذہبی کتاب تھی۔ مگر گھر میں آگ روشن تھی۔ شاہی دربار میں بھی آتش کدہ روشن تھا۔ خرک نے اس آتش کدہ کے نیچے خفیہ طور پر ایک گڑھا کھودا اور اس میں اپنے ایک متحد کو سکھا پڑھا کر چھپا دیا۔ اور ایک مالی کے ذریعہ اسے اپنے ساتھ متعلق کر لیا۔ جب یہ سب کچھ ہو چکا تو بادشاہ اور درباریوں سے کہنا کہ آپ میری پیغمبری پر ایمان لے آئیے۔ بادشاہ نے معجزہ طلب کیا تو خرک نے کہا،

آپ اس آتش کو تو مقدس مانتے ہیں؟

ہاں ہاں کیوں نہیں۔ زرتشت کی روشن کی ہوئی آگ ابتدا ہی سے مقدس ہے اور ہمیشہ مقدس رہے گی۔ بادشاہ نے جواب دیا۔

آپ اس مقدس آگ کے فرمان کو مانیں گے؟

ضرور مانوں گا۔ بھلا اس کے فرمان سے ایک پرستار کو کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ بادشاہ نے کہا، تو میں اسی سے فیصلہ طلب کرتا ہوں!

مگر مقدس آگ باتیں نہیں کیا کرتی۔ بادشاہ نے کہا۔

میں جانتا ہوں مگر یہ میری معجزاتی کے لیے باتیں کرے گی۔ آپ خود اپنے کانوں سے سنیں گے۔

یہ کہہ کر خرک آگ سے مخاطب ہوا۔ جو کچھ وہ بوجھتا اس کا جواب باصواب جاتا۔ آگ نے آگ سے یہ بھی آواز دی کہ بادشاہ کی بہتری اسی میں ہے کہ وہ تیرا مقلد ہو جائے۔

اتنا سن تھا کہ بادشاہ

”خود سبک داری ادا“

قباد کا خرد کی ہونا تھا کہ خرد کو کا حوصلہ بڑھا ادا اس نے دوسرے مذاہب پر بے پناہ اختیار شروع کر دیں۔ اور منستان کے عیسائیوں کو اتنا تنگ کیا کہ وہ بغاوت پر آمادہ ہو گئے۔ خود ایرانی بھی خرد کو حقا خدا اور مظالم سے تنگ آ گئے اور انھوں نے رئیس موبداں کی رہنمائی میں انعام کا ر بادشاہ کو تخت سے اتار دیا اور اس کے بھائی باماسپ کو تخت پر بٹھا دیا۔ ان لوگوں نے نئے بادشاہ سے مطالبہ کیا کہ قباد کو قتل کر دے لیکن باماسپ نے اس مطالبہ کو نہ مانا اور قباد کو ایک قلعہ میں قید کر دیا اور خود امور سلطنت کی انجام دہی میں مصروف ہو گیا۔

قباد خرد کی سازش اور اپنی بیوی کی مدد سے قید خانے سے فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا اور قورانیوں سے جا ملا اور بالآخر انھیں کی مدد سے ایران پر حملہ کر کے تخت پر قابض ہو گیا۔

خرد کو ادا اس کے پیر داس دوران میں نئی حکومت کے خوف سے دیک کر رہ گئے تھے۔ قباد کی آمد پر وہ پھر سے شیر ہو گئے اور خرد نے اپنے خیالات کی تبلیغ و ترویج کے لیے موقع پایا۔ چونکہ اس کی تعلیم کی بنیاد وزن اور زندگی کے اشتراک پر مبنی تھی۔ اور وہ ان دونوں کی مشترک ملکیت کے حق میں تھا۔ اس لیے اس نے حکم دیا کہ عورتوں کے ساتھ نکاح کی پابندی اٹھا دی جائے۔ حتیٰ کہ ایک روز قباد سے بھی کہہ دیا کہ تمھارا کیا حق ہے کہ تم ایک حسین بیوی کو اپنے لیے مخصوص کر لو۔ دراصل کیا اس میں سب کا حق ہے۔

بادشاہ دوسروں کے لیے تو سب کچھ برداشت کر سکتا تھا مگر اپنے لیے اسے یہ گوارا نہ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ آہستہ آہستہ خرد کے متغیر ہونے لگا۔ کیونکہ اس کی تعلیم سے ملک بھر میں بے حیائی اور حیوانیت کا دور عازہ کھل گیا تھا۔ اور عصمت و عفت نگے سر بھاگ چکے پر مجبور ہو گئی تھی۔

خرد کی شاہی حمایت کے باعث امراء بادشاہ سے سخت متغیر اور بدظن ہو گئے اور بعض نے بغاوت کر دی جنھیں قباد نے قتل کر دیا۔

بقول باری مرحوم قباد کے بڑے بیٹے کا نام کاؤس تھا جو خرہ کی عقائد رکھتا تھا۔ مگر مؤلف تاریخ ایران اس شہزادہ کا نام قناسارس لکھتا ہے اور یہی درست ہے کیونکہ آگے سید محمد تقی خردیہ ایرانی لکھا اس کی تصدیق کرتا ہے۔

یہ حال ایرانی شہزادہ کا نام کاؤس ہو یا قناسارس وہ خرہ کی ضرورت تھا۔ اسی لیے خرہ کو سنیلاؤنا محمود کیا کہ وہ قناسارس کے حق میں سخت سے دست بردار ہو جائے۔ چنانچہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے خرہ کیوں نے مظاہرے بھی کیے جس کے باعث قباد خرہ کو سخت نالاں تھا۔ اس نے قناسارس کی بجائے اپنے چھوٹے بیٹے خسرو کو جو بادشاہ بن کر نوشیرواں کے لقب سے مشہور ہوا، اپنی ولی عہدی کے لیے نامزد کر دیا۔ اس پر خرہ کی سخت برافروختہ ہوئے۔ اسی دوران میں بادشاہ کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ قناسارس خرہ کی سازش کا سب سے براہمہ ہے اور فیصلہ کر چکا ہے کہ بادشاہ بن کر خرہ کو کیت کو حکومت کا مذہب قرار دے گا۔ اور اس کی ترویج و اشاعت کے لیے کوشش رہے گا۔

قباد نے اس سازش اور خرہ کیوں کے علی قح کی ٹھان لی چنانچہ اس نے خرہ کی لیڈیوں کو ولی عہد کے مسئلہ پر بحث کے لیے طلب کیا۔ جب سب آگئے تو قباد کے پیشربگفت محافظوں نے ان پر حملہ کر دیا اور ذرا سی دیر میں ان کی ہیکل بوٹی اڑادی۔ یہ واقعہ ۵۲۲ء میں رونما ہوا۔

قباد نے اس کے بعد ۵۲۳ء تک حکومت کی اور زندگی مذہب اختیار کر کے اس کی ترویج و اشاعت میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ خرہ کو نے حالت سے ڈر کر گوشہ نشینی اختیار کر لی۔

قباد کے مرنے پر نوشیرواں تخت نشین ہوا۔ چونکہ وہ خرہ کو اور اس کے پیروؤں سے ملک کو پاک کرنا چاہتا تھا اس لیے اس نے بظاہر خرہ کیوں سے کوئی تفریق نہ کیا جسے کہ جس تخت نشینی میں خرہ کو اور اس کے مقلدوں کو دعوت دی۔ شاہی باغ میں درپردہ کنوئیں کھدوائے اور خفیہ احکام جاری کیے کہ خرہ کو اور اس کے ارادت مندوں میں سے کوئی زندہ واپس نہ جائے۔ چنانچہ اسی جشن میں خرہ کو اور اس کے ایک لاکھ مریدوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی خردیہ

نے خنزروہ خنسا اس اور دوسرے بھائیوں کو ان کے بیٹوں سمیت قتل کر دیا۔

اس سانحہ ہوش ربا سے باقی ماندہ خرد کی ایران سے بھاگ کر روس میں پناہ گزین ہو گئے اور اپنے خدا کے رومیوں کو متاثر کرنے لگے۔ اس وقت تو انہیں کوئی خاصی کامیابی نہ ہوئی۔ مگر زمانہ گزر گیا اور روس کے شاہی خاندان کے استبداد سے بچنے کے لیے حوام نے خردکیت کے حامی میں پناہ لی۔ حتیٰ کہ زارِ آخری کے استبداد سے حوام کی جین نکل گئیں اور خردکیت کے فروغ کا موقع آگیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خردکیت کیونرزم کا لبادہ اوڑھ کر برسرِ عام آگئی۔ اور دنیا میں تسک بھادیا۔

خردک کا فلسفہ

ازل ہی سے دو خدا ہیں۔ ایک فاعلِ خیر ہے جسے یزدان کہتے ہیں اور دوسرا مجسم ہے۔ دوسرا فاعلِ شر ہے جس کا نام اہرمن ہے اور وہ ظلمتِ مجسم ہے۔ یزدان محض نیکی ہے اس سے نیکی ہی کا اظہار ممکن ہے۔ عقل، انسان، آسمان، ستارے اور عناصرِ یزدان نے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ ان پر اہرمن کو مطلق دسترس نہیں۔ پرہیزگار اور مفید انسان یزدان کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ جاندار کو آگ میں جلا نا، کشتی کو غرق کرنا، لوہے سے جسم کو کاٹنا، کانٹے جھوننا، درندے اور موذی جانور مشکا، شیر، چیتا، بچھو، سانپ، وغیرہ اہرمن کی پیداوار ہیں۔ چونکہ آسمان اہرمن کی دسترس سے بالاتر ہے اس لیے اسے بہشت کہتے ہیں۔ خدا زندگی بخشا ہے اور اہرمن موت سے ہم کنار کر دیا ہے۔ یزدان صحت عطا کرتا ہے اور اہرمن رنج و بیماری۔ یزدان نے جنت بنائی اور اہرمن نے دوزخ تیار کی۔ چونکہ یزدان کا ملک دہیچ ہے اس لیے وہی عبادت کے لائق ہے۔ اہرمن کی دسترس محض عالمِ عناصر تک ہے۔ یزدان پرست کی روح بہشت میں جاتی ہے اور اہرمن پرست کی دوزخ میں۔ اس لیے عقل کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اہرمن سے بچائے۔

وجودِ دو قسم کا ہے ایک شیدائینِ نور و دوسرا تاریکی ظلمت اور اس سے مراد بھی یزدان اور اہرمن ہے نور کے افعال اختیاری ہیں اور ظلمت کے اتفاقی۔ نور، علم اور حس ہے اور ظلمت جاہل و غور ظلمت کا مترادف بھی اتفاقی ہے۔ نور کی ظلمت سے علاج کی بھی اتفاقی ہے۔ نیکی نور کے باعث ہے اور شر و

فسادِ ظلمت کے سبب۔ اجڑائے نور کا ظلمت نے جدا ہونا قیامت کہلاتا ہے۔
اصول داد کا ان تین ہیں یعنی مٹی، پانی، اور آگ۔ جب یہ آپس میں مل جائیں تو ان سے خیر و
شر پیدا ہوتی ہے۔

یزدان عالمِ حقیقی میں کرسی پر اس طرح براجمان ہے جس طرح بادشاہ تختِ سلطنت پر متمکن ہو
اس کے حضور میں چار قوتیں ہیں:

۱۔ بازگشا یعنی قوتِ تیز

۲۔ یاد دہ یعنی قوتِ حفظ

۳۔ دانا یعنی قوتِ فہم

۴۔ سورا یعنی سرور

مردمِ بد بادل، ہیر بد ہیر بادل، سپہدار اور لشکرِ حکومت کے متعزیم ہیں۔ دنیا میں جنگ و فساد و زلزلہ
ندے ہے، عورتوں کو آزار دینا چاہیے۔ جس کے پاس زربج ہو چین لینا چاہیے۔ زن اور زرو مال،
مشرک ہیں۔ کتنے بے انصافی اور ظلم ہے کہ ایک شخص تو حسین بیوی کا واحد مالک ہو اور دوسرے کے پاس
بد صورت بیوی ہو۔ انصاف اور وینداری کا تقاضا یہ ہے کہ حسین بیوی کا خاوند بد صورت بیوی کے
خاوند سے بیوی بدل لے اور یہ اول بدل کا سلسلہ جاری رہے۔

یہ بھی بڑی بڑی بات ہے کہ ایک صاحبِ ندم ہو اور دوسرا نادار و بے نوا۔ ویندار انسان کے لیے واجب ہے
کہ اپنی مالی کمزوریوں میں ترقیم کر دے۔ اگر کوئی شخص ان باتوں پر عمل نہ کرے تو وہ یزداں پرست نہیں بلکہ ہمن پرست ہے۔
خروک کا فلسفہ عام طور سے وہی ہے جو زرتشت کا ہے اور اس کی دینی تعلیم کا مہذب زرتشت کا علم
کلام ہے۔ مگر جہاں زرتشت نیکی اور بارسائی کی تعلیم دیتا ہے اور بے حیائی اور ہوا و حرص سے منع
کرتا ہے، وہاں خروک اپنے مذہب کی اساس ہی ان باتوں پر رکھتا ہے۔ اس لحاظ سے خروک کی عقائد
شہوت پرست اور حیاشی کے سوا کچھ نہیں۔ یہ گویا ہیران کے حدیوں کے طبقہ امرا و ملک سے انتقام گیری ہے
اور پس۔



ملیت احمد قریشی

معصومیت

معصومیت سے مراد کسی شخص کا اپنے کسی فعل کے لیے ذمہ دار اور سزا کا مستحق نہ ہونا ہے۔ مثلاً اگر کوئی بچہ کسی کو چپٹ لگا دے، کاٹ کھائے یا کوئی برتن توڑ دے تو اس کے اس عمل کی بچہ معصومیت قرار دی جاتی ہے اور اسے اس کے عمل کے لیے سزا اس لیے نہیں دی جاتی کہ اسے اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاتا۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا کوئی شخص حقیقی طور پر معصوم ہوتا بھی ہے یا نہیں؟ بیٹے کیا وہ اپنے افعال کے لیے ذمہ دار ہے یا نہیں، تحلیل نفسی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسان کے ہر فعل داور خاص طور پر جرم، کا کوئی نہ کوئی محرک ضرور ہوتا ہے۔ یہ علاحدہ بات ہے کہ وہ محرک شعوری ہو یا غیر شعوری۔ شعوری محرک کی صورت میں فاعل کو اپنے فعل کا پوری طرح احساس ہوتا ہے اور اس حالت میں فاعل خود کو فعل سے روک بھی سکتا ہے۔ لیکن دیکھا گیا ہے کہ اکثر جرائم کے محرکات لاشعور میں دبی ہوئی غیر تسکین شدہ خواہشات ہوتی ہیں۔ یہ خواہشات غیر معاشرتی اور منافی اخلاق قسم کی ہوتی ہیں جن کو ہمارا دروج نظام معاشرہ اور اخلاقی اقدار قبول نہیں کرتے اس لیے ان کو مایا دیا جاتا ہے۔ مثلاً انسان میں ملکیت کی شدید خواہش موجود ہوتی ہے اور اسے وہ ہر جائز و ناجائز طریق پر پورا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن معاشرتی نظام اور اخلاقی اقدار اس خواہش کی تکمیل میں رکاوٹ بنتی ہیں اور اس طرح یہ خواہش لاشعور میں دب جاتی ہے۔ ایسی دبی ہوئی خواہشات کی بعض دفعہ تصنیف (SUBLIMATION) بھی ہو جاتی ہے۔ بیٹے وہ اپنی تکمیل کی کوئی ایسی راہ ڈھونڈ لیتا ہے جس کو معاشرہ بھی مستحسن قرار دیتا ہے۔ مثلاً ہی ملکیت کی خواہش مال کے جائز طریقے سے تجارت

وغیرہ کے ذریعہ حصول اور پھر اسی ماحول سے معاشرتی طور پر مفید ادارے مثلاً اسکول، ہسپتال، اور خیرات گھر وغیرہ قائم کر کے ان کی ملکیت اور سرپرستی کے نشہ سے پوری ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ خواہشات لا شعور میں سے نکل کر شعور میں آنے کی ہر وقت کوشش کرتی رہتی ہیں اور کوئی نہ کوئی ذریعہ اپنی تکمیل کا دھونڈ لیتی ہیں مثلاً یہی ملکیت کی خواہش والا شخص چوری کو اپنی اس خواہش کی تکمیل کا ذریعہ بھی بنا سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیل نفسی کے زاویہ نظر سے کوئی شخص بھی اپنے کسی عمل میں مصوم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بلکہ اس کی خواہشات (شوری یا غیر شوری) اس کی ذمہ دار ہوتی ہیں۔

ایک مکتب فکر جسے جبریت DETERMINISM کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کا خیال ہے کہ انسان اپنے ہر قسم کے افعال میں اپنے ماحول کے اثرات سے مجبور ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص چوری کرتا ہے تو وہ اپنے بچپن سے لیکر اس طرح تک کے ماحول اثرات سے مجبور ہو کر چوری کا مرتکب ہوتا ہے اور یہی حال باقی سب احوال میں بھی ہے۔ اس نظریے کے نتیجے میں جب انسان اپنے احوال کے لیے ذمہ دار ہی نہیں ہے بلکہ ذمہ داری اس کے ماحول پر عائد ہوتی ہے تو وہ سزا کا مستحق کیوں ٹھہرے گا۔ لیکن اس پر پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ الٹی تک یہ بات ہی پوری طرح ثابت نہیں کہ انسان ماحول سے کلیتہً مجبور ہو کر کوئی عمل کیا کرتا ہے اور اس نظریے کے خلاف رائے رکھنے والے بہت سے ماہرین نفسیات موجود ہیں جن کا خیال ہے کہ بے شک انسان پر ماحول کا بہت زیادہ اثر ہوتا ہے لیکن وہ بہت حد تک اپنے افعال و اعمال میں آزاد بھی ہے۔ دوسرے اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ انسان کے اعمال اس کے ماحول اثرات کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتے ہیں تو انسان مکمل طور پر مصوم پھر بھی نہیں ٹھہرتا کیونکہ پھر بھی ایسا ماحول بدلنے کے لیے سزا کا وجود ضروری ہو گا تاکہ اس کے بعد اس شخص کے ماحول اور دوسرے افراد معاشرہ کے ماحول میں اس سزا کے خوف کا عنصر بھی شامل ہو جائے اور اس طرح آئندہ وہ شخص ایسے افعال سے بچ سکے۔

بچوں کو عام طور پر مصوم قرار دیا جاتا ہے۔ عرب عام میں اس سے مراد تجربہ اور علم کی کمی سے لی جاتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب بھی لیا جاتا ہے کہ ان کے افعال کا کوئی محرک نہیں ہوتا۔ لیکن تحلیل نفسی سے

نہایت ہوتا ہے کہ بچوں میں بڑوں سے بھی زیادہ تمام حالت میں یہی خطرناک (غیر معاشرتی وغیر اخلاقی) غریزات اور جبلتیں پائی جاتی ہیں۔ اور ابھی ان پر عمل دباؤ (REPRESSION) پورا نہیں ہوتا۔ جب کوئی بچہ کسی شخص پر دانتوں اور ناخنوں وغیرہ سے حملہ کرتا ہے یا کسی چڑیا کو مار گرتا ہے تو اس کے اس فعل کے پیچھے اس کا جذبہ قتال (MURDEROUS INSTINCT) کام کر رہا ہوتا ہے اسی لیے ثابت ہوا کہ بچے بھی معصوم نہیں ہوتے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر یہ بظاہر اس قدر حسین اور جاذب نگاہ اصطلاح (یکاد کس لیے کی گئی ہے؟ میرے خیال میں اس کا مقصد دباؤ کے عمل کی تکمیل ہے۔ بچے کو معصوم اس لیے قرار دیا جاتا ہے کہ اسے ابھی معاشرہ کے اوامر و نواہی کا علم نہیں ہوتا اور اس طرح اس کو وقتی طور پر سزا سے بری قرار دے کر اس پر اور دباؤ ڈالنے کا موقع حاصل کیا جاتا ہے تاکہ آہستہ آہستہ اس کی ان خطرناک جبلتوں کو دبایا اور مہذب کیا جاسکے۔ اور جب بڑوں کے بارے میں یہ اصطلاح استعمال کی جاتی ہے تو اس وقت بھی اس کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ اگر معاشرہ میں اس کے فعل سے فساد پھیلنے کا ڈر نہیں تو اس کی اصلاح کی خاطر اس کو اپنی اس جبلتی خواہش کو دبانے کا موقع دیا جائے۔ اس طرح اس عمل دباؤ میں اس کی مدد کی جاتی ہے۔

سرگزشت غزالی

مترجمہ محمد حنیف ندوی

قیمت:

۲ روپے

پبلشرز: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کتب خانہ دار

فکرِ اقبال پر مغربی اثرات

ایک صدی میں صرف چند مرتبہ یا اس سے بھی کم اتفاق ہوتا ہے کہ کوئی ایسی عظیم شخصیت مشرق یا مغرب میں پیدا ہو جاتی ہے جو ان ہر دو حصہ عالم کی ثقافتوں کی امتیازی خصوصیات کو باہم لانے کی کوشش کرتی ہے۔ ہماری اس صدی میں ایسی ہی ممتاز شخصیت اقبال کی صورت میں جلوہ گر ہوئی۔ اس دور کے تمام مشرقی مفکرین سے بڑھ کر پاکستان کے اس روحانی خالق کی تصنیفات نے مغربی علما کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ جیسا کہ آر۔ اے۔ نکسن نے کہا ہے، اقبال کے ہاں "مشرق اور مغرب کا ملاپ ضرور ہوا ہے۔ البتہ یہ کنسا مبالغہ ہے کہ ان میں یک جہتی بھی پیدا ہوئی ہے۔"

اقبالؒ مشاعرے میں پیدا ہوئے اور اس وقت تک اسلامی فکر کو مغربی تہذیب سے تطبیق دینے کی اولیں کوششیں کی جا چکی تھیں۔ یہ اقبال کی غرض قسمی تھی کہ ان کو مشہور مشرق پر ماس آرنلڈ بھی اس تو مل گیا جس نے ان کو مشرقی اور مغربی افکار سے روشناس کرایا۔ یوں تو وہ پہلے ہی اردو کے شاعر کی حیثیت سے اپنی استعداد اور کمال فن کا مظاہرہ کر چکے تھے، تاہم آرنلڈ نے ان کو یورپ میں تعلیم مکمل کرنے کا موقع بھی ہم پہنچایا۔

اقبالؒ کی ابتدائی غنائی شاعری میں لاگ فیلو، ایرسن، اور ٹینیسن کے تراجم بھی شامل ہیں۔ ۱۹۰۵ء میں انھوں نے کیمبرج کے ہیگلی مفکرین کی گٹ سے تعلیم حاصل کی اور یوں وہ ہیگلی فکر کی گہرائیوں تک پہنچے جس پر ان کی فکر کے آخری دور میں انھوں نے تنقید بھی کی اور اسے بناوٹی استدلال کا ثمرہ قرار دیا۔ چنانچہ یہی ہم "مشرق" (۱۹۲۳ء) میں انھوں نے ہیگلی کا ایسی غرضی قرار دیا ہے جو غیر غرض کے محض مسی کے زور پرانڈے ہوتی ہے۔

انگلستان میں ہیگلی تعلیم کے بعد اقبالؒ میونخ گئے جہاں سے انھوں نے ۱۹۰۸ء میں ایران میں بلوچستان

کا ارتقاء پر متاثر لکھ کر ڈگری (ڈاکٹریٹ) حاصل کی۔ اقبال کی یہ تصنیف نہ صرف اہم مسلم مفکرین کے بارے میں درست علم کی آئینہ دار ہے جن سے کہ ابھی مغرب آشنا نہ ہوا تھا، بلکہ ماس افغان سے لے کر ہارنیک تک عیسائی و مینائیات اتفاق مذاہب کے مسائل میں حیران کن بصیرت کا بھی پتہ دیتی ہے۔

اس امر کا احترام ضروری ہے کہ ۱۹۰۸ء کے بعد یا زیادہ سے زیادہ ۱۹۱۱ء میں جو روحانی تغیر اقبال میں آیا اس نے کئی ایک نکات پر ان کی رائے کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ لیکن یورپی فکر کا محسوس علم بعد کی ہر شاعرانہ اور فلسفیانہ تصنیف میں مضیض ثابت ہوا۔

اقبال حیاتیاتی فلسفے سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ "اسرار خودی" ۱۹۰۸ء میں شائع ہوئی جس سے قدحست پسند مسلمانوں اور نقی صوفیاء کو عظیم صدمہ پہنچا۔ اس میں اقبال نے پہلی مرتبہ اپنے انیز یا خودی کے فلسفہ کو بیان کیا جو وحدت الوجودی تصوف کی تعلیم کے مطابق بجز ہستی مطلق میں فنا ہو جانے کے لیے نہیں بلکہ عشق، عمل، اور سبھیہم کے ذریعے ترقی پانے کے لیے ہے۔

"اسرار خودی" کے دلپذیر اشعار ہوں یا اس کے بعد کی فارسی اور اردو و شاعری، حتیٰ کہ شاعر کی موت کے بعد ۱۹۲۸ء میں شائع ہونے والے آخری مجموعہ اشعار میں بھی حیاتیاتی فلسفہ کا اثر صاف نظر آتا ہے۔

اقبال کا آورش ہونا (ہستی) انہیں بلکہ ہو جانا (موزونیت) ہے۔ مطلق غیر جانبدار الوہیت نہیں بلکہ ایسا خدا ہے جو انسان کی عواذ کو قبول کرے ایسا انسان نہیں جو اندھی تقدیر کی رسیوں میں جکڑا ہو۔ بلکہ وہ جو خدا کا شریک کار ہو اور اپنی قسمت کو بدلنے پر قادر ہو۔

مجھے نہیں معلوم کہ آیا اقبال نے مشہور کار تو لگی مصنف فرید رشی خان ہیوگل کی کسی تصنیف کا مطالعہ کیا تھا یا کہ اس سے مماثلت محض ایک اتفاقی امر ہے تاہم اس کے خیالات کے علاوہ یوگن اوٹو کے افکار بھی "اسرار خودی" اور "اسلامی الہیات کی جدید تشکیل" میں پائے جاتے ہیں۔

برگسٹن اقبال کا محبوب فلسفی ہے اور انھوں نے بڑے کمرے اور سیدھے انداز میں برگسٹن کے تصور زمان کی دو حیثیتوں کے ذریعے قرآن کے الفاظ کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے۔

قرآن نے جہاں ایک آیت میں یہ بتایا ہے کہ دنیا ایک لمحہ (غیر مسلسل زمانہ) ساوی میں پیدا کی گئی ہے وہاں دوسری آیت میں یہ کہا ہے کہ یہ چھ دن (مسلل زمانہ بشری) میں وجود میں آئی ہے۔ اقبال کے ہاں زیادہ تر مشابہت نطشے سے پائی جاتی ہے جسے انھوں نے "یورپ کی دکانِ شیشہ گری میں دیوانہ" کہا ہے:

اگندہ درخنگ مٹا شوب تازہ

دیوانہ بگاڑ گشتیشہ گر رسید

لیکن نطشے سے اس مشابہت کو بہت بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے۔ نطشے کے عیسائیت اور کلاسیکیت کے مخالف اندازِ فکر میں اس ہندی مسلمان کے لیے کافی ہمدردی اور موافقت پائی جاتی ہے جس نے خود بھی اپنی زندگی کے آخری ایام میں نطشے کی "بقولِ زرتشت" کی طرز میں "غیر معرفت" دیا فراموش شدہ، بنی کی کتاب "کے عند ان سے ایک کتاب" کلمے کا ارادہ کیا تھا۔

اقبال اس جوہرِ فلسفی کے بڑے مداح ہیں۔ چنانچہ انھوں نے "ہاؤد نامہ" میں جس آسانی سفر کا نقشہ کھینچا ہے اس میں نطشے کو خاکِ زحل سے پرے جگہ دی ہے۔ لیکن اس کی مذہب و شمع کی انھوں نے اتنی ہی محنت مذمت بھی کی ہے۔

اقبال کی عنایت کے لیے (ان کے اپنے تاریخ کے غائی نظریے کے خلاف) نہ تو معاہدہ ایمبی کا قصود اور نہ ہی عزمِ برائے قوت، تسکین کا کوئی سامان پیدا کر سکے۔ اور اقبال کے دورِ آخر کے فلسفے کی رو سے عزمِ برائے قوت نامہ ہی عزمِ برائے خستہ اور خودی کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کا۔

نطشے کے **UBERMENSCH** (فوق البشر) کی اگر اقبال کا آدھش قرار دے بھی لیں تو مسلم فلسفی کے لیے فوق البشر کا انکار غلطاً قابلِ برداشت ہے۔ جس فوق البشر کا اقبال متفق ہے وہ ہے اسلامی تصور کا انسانِ کامل جو ایک بار رسولِ خدا محمد کی صوفیت میں ظاہر ہوا۔ اور اس انسانِ کامل کا سراپا عہدہٴ خدا کا بندہ، ہونا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے خالق کے ساتھ کُلی مطابقت رکھتے ہوئے عمل کرے، اور کلمہٴ خداوندی کو کبھی نہ بھولے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نطشے اور انقلاب کے بعد

بصالح روس محسن "لا" "دستی خدا، تک محدود رہے۔ اور اہل اقرار خدا کی بلند ہی تک ان کی رسائی نہ ہو سکی جو کہ اسلامی کلمے کا دوسرا حصہ ہے۔ نطشے پر اقبال نے کسی ہی تنقید کی ہو لیکن بڑی دلچسپ بات یہ ہے کہ عصر حاضر میں نطشے کے بہترین ترجمان روڈولف پائوس نے بھی بالکل ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس کا ڈھانچہ اسلامی نہیں ہے۔

اقبال پر نطشے سے زیادہ گونے کا اثر ہے۔ اپنی ابتدائی غنائی نظموں میں اقبال نے گونے کی تعریف بھی کی ہے۔ اولاً "پیام مشرق" کو مشرق کی طرف سے دیوان مغرب" (WEST - OSTLICHER DIVAN) کا جواب تصور کیا گیا ہے جو موضوع کے اعتبار سے اس کے مشابہ ہے۔ اور گونے کے اشعار میں (MAHOMET GESANG) "نعت محمد" کا آزاد ترجمہ بھی ہے۔ اقبال کے مشرقی مرشد روحانی مولانا روم کی طرح گونے بھی؛

نیست پیغمبر و لے و ادو کتاب

فاؤسٹ، ہسی عشق اور آرزو کا ڈرامہ ہے اور اقبال نے تمام یورپی ادب میں سے فنا لباً "فاؤسٹ" ہی کی سب سے زیادہ تعریف کی ہے کیونکہ اسی میں ان کو اپنے عشق و ارتقا کے تصورات نظر آئے۔

اقبال کے شاہکار "جادید نامہ" کی "تہید آسمانی" فاؤسٹ کی تہید آسمانی کے حامل ہے۔ اپنی اس تصنیف میں جو کہ مشرقی "آسمانی طریقہ" خیال کی باقی ہے اور جس میں دانستے کا اثر نظر آتا ہے شاعر نے زندہ روڈولف جیٹھا جگتی ندی، کا نام اختیار کیا ہے جو کہ دراصل اشارہ ہے MAHOMET GESANG کی اس رمزیت کی طرف جس میں پیغمبر اندروح کو جیٹھا جگتی ندی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ شیطان کی شخصیت جس کا کلام اقبال میں بڑا اہم حصہ ہے گونے کے MEPHISTOPHELES کی غمازی کرتا ہے۔

برود فرشتے (شیطان) میں جو کہ زندگی کی قوت محرکہ کا دوسرا نام ہے ملن کا اثر صاف ظاہر ہوتا ہے۔ جس کی "فردوس گم گشتہ" کی اقبال نے بڑی تعریف کی ہے بلکہ وہ خود ایک ایسی ہی کتاب کہنا

چلتے تھے۔ یہ تصور قرآن اور ملین دونوں میں ملتا ہے کہ آدم کی معصیت ہی نے اسے اس دنیا میں کام کرنے کے قابل بنایا، اور یہ کہ یہی بات اسے جنت کی معصومیت سے حقیقی زندگی اور کش مکش میں لاکر اس کے ارتقاء کا باعث بنی۔ قرآن اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ آدم خدا کا خلیفہ اور دنیا میں اس کا نائب ہے جس کے لیے عمل اس لیے ضروری ہے کہ وہ خدا کی ملکیت اس کو اچھی حالت میں واپس کر سکے اور یہ ایک ایسا تصور ہے جسے مسلمانوں نے متذکرانہ روش کی وجہ سے اکثر فراموش کر دیا ہے۔ اسی لیے اقبال نے اس پر زور دیا ہے۔ انھوں نے مغربی فلسفے اور قرآن کی صحیح تفسیر دونوں میں واحدی عمل کے پیغام کا مطالعہ کیا اور اس کی اشاعت میں ان تک کو شش کی۔

البتہ بات حیران کن ہے کہ اقبال نے جدید سائنس کے اکتشافات تک کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ آئن سٹائن کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جس کا نظریہ اضافیت اور یہ تصور کہ کائنات لامحدود لیکن غیر مطلق ہے، قرآنی تسلیم کے عین مطابق ہے۔

لیکن یہ تمام مغربی اثرات ان خطرات کو اقبال کی نظر سے نہ چھپ سکے جو مغربی تہذیب کی غلامی کا نتیجہ ہو سکتے تھے۔ چنانچہ ان کی تصنیفات مغربی فکر اور اس سے بڑھ کر مغربی سیاست پر تنقید سے بھر پوری ہیں۔ یہ بگاڑ ہے کہ ان کے بعض سیاسی نظریات یک طرفہ ہیں اور ان کا تعلق ایک گذشتہ تاریخی وحدت حال سے ہے۔ اقبال کی نظر میں مغرب اپنی موجودہ صورت میں عشقِ خداوندی سے بالکل عاری، محترم عقلیت ہے۔ لہذا خطرناک اور شیطانی ہے۔ اور مشرق عشقِ خداوندی سے واقف ہے لیکن مہمان خواہوں میں ڈوبا ہوا ہے۔ اسے مغربی اثر و نفوذ کے خطرات کا علم نہیں اور یہ مغربی زندگی کے باطنی مضمون کو سمجھنے بغیر اس کی ظاہری ہیئت کی تعالیٰ کی طرف مائل ہے۔ چنانچہ جدید ترکی اور ایمان کے خلاف شاعر کے جذباتی بیجاں کو اسی نقطہ نظر سے سمجھنا چاہیے۔ اقبال نے مغربی مفکرین کے افکار اور اس تعلیم کا جو انھوں نے ان کے اس کے اس کے حاصل کی ہے اعتراف کیا ہے لیکن مغرب کے خلاف ان کے شدید ترین جھوٹا کاسبب وہ بات ہے جس کا اظہار جاوید نامہ میں ٹالسٹائی کی روح نے کیا ہے۔ یعنی ”مغرب غیر معاشی طرز عمل اور استوار ہیئت مندوں کے ذریعے ہر روز روحِ مسیح کو صلیب پر چڑھاتا ہے۔“

دوسری طرف اقبالؒ یورپی ثقافت کی انسانی بنیادوں سے بخوبی آشنا تھے۔ افسلاطون اور
 طونیت پر ان کی تنقید کہیں کہیں وسعت سے خالی ہے۔ وہ قرآن کی لازمی طور پر حسد کی اور قطعی
 قدامت دشمن روح کے حامی ہیں۔ جو یونانی فلسفے سے بہت دور ہے۔ اس اساسی نقطہ نظر میں اقبال کا
 یہی بنیادی یک طرفہ پس منظر ہی غالباً وہ چیز ہے جس نے ان کے لیے یہ یکن بنایا کہ وہ اسلام کی ترقی کے لیے نئی
 راہیں کھول دیں کیونکہ مسلمان اس فلسفیانہ روح کے زیر اثر اپنی اصلی حرکی خاصیت کو بھی فراموش کر چکے تھے
 بلکہ قرآن کے ان الفاظ کو بھی زینت طاق نسیاں بنا چکے تھے:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ
 حَتَّىٰ يُغَيِّرَ مَا بِأَلْفِئَةٍ هَـ

بے شک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک
 کہ وہ اسے نہ بدلیں جو ان کے دلوں میں ہے۔

اقبال کو مشرق اور مغرب میں جو جو حیات آفریں قومیں نظر آئیں ان سب سے انھوں نے اپنی قوم کی
 قسمت بدلتے کام لیا ہے۔ جیسا کہ وہ پیام مشرق میں کہتے ہیں:

چشم بکشاے اگر چشم تو صاحب نظر است
 زندگی در پے تعبیر جهانِ دگر است

گورو گرنتھ صاحب اور اسلام

مصنفہ الوالامان امرتسری

۶۵۰ روپے

قیمت:

طے کا پتہ:

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

صوفیاء اور تلخیصِ رقص

فنون لطیفہ اور قواعد کی پابندی

فنون لطیفہ میں کئی چیزیں آتی ہیں۔ شاعری، موسیقی، رقص اور مصوری۔ ان سب کو انسانی فطرت سے بڑا اگر اٹکا دیا ہے۔ فطرت کے کچھ تقاضے ایسے ہوتے ہیں جو بے ساختہ اندر سے ابھرتے ہیں اور وہ اس وقت کسی منطقی قاعدے قانون کے پابند نہیں ہوتے۔ لیکن جب وہ جذبے مائل بہ ارتقا ہوتے ہیں تو مذہنیت کے تقاضے اپنے قاعدے قانون، اصول اور ضابطے میں انہیں جکڑنے لگتے ہیں۔ یہ اصول و ضوابط اس لیے ہوتے ہیں کہ ان فطری تقاضوں کے اندر ترتیب و سلیقہ، اور حسن و جمال پیدا کر کے دلچسپی و لطافت میں مزید اضافہ ہو سکے۔ بلاشبہ ضوابط کی پابندیاں بعض اوقات انسانی ذہن میں نشاط پیدا کرنے کی بجائے اور "بوریت" پیدا کر دیتی ہیں لیکن کیا کیا جائے کہ ان پابندیوں سے زندگی کے کسی مرحلے پر جھٹکا رہیں۔

شعر وہ ہے جو بے ساختہ نکلے اور کسی فطری جذبے کی پوری پوری عکاسی کرے۔ لیکن جب اس میں کمال پیدا کرنے کی خواہش ہو تو بحر و وزن، تقطیع، ردیف، قافیہ، زحاف، ایٹلے، جلی و خنی اور اس طرح کے کئی اصول و ضوابط کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔

یہی حال موسیقی کا ہے..... گلے سے بے ساختہ جو موسیقی نکلتی ہے بس وہی اصل میں فطری موسیقی ہے لیکن جب اس میں خواہش کی جائے تو اتنے اتنا قواعد و اصول طے کرے کہ ان پر اس جھوٹی سی عمر میں جو حاصل کرنا سخت دشوار ہے۔

کائنات میں رقص

یہی حال رقص کا ہے۔ یہ بھی ایک تقاضائے فطرت ہے۔ لیکن فنیت پیدا کرنے کے لیے اس کے اصول و قواعد کی بھی پابندی کرنی پڑتی ہے۔

یہ ساری کائنات جن ناقابل تقسیم ذرات سے مرکب ہے انھیں ایٹم کہتے ہیں۔ ہر ایٹم کچھ برقی لہروں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس کے وسط میں نیوکلیس ہے اور اس کے ارد گرد الیکٹرون، نیوٹرون، پروٹون مختلف سمتوں میں گھومتے رہتے ہیں۔ اپنی دنیا کو دیکھیے۔ بجائے خود یہ اپنے عور پر بھی گردش کرتی رہتی ہے اور اپنے مرکز آفتاب کے گرد بھی اپنے مدار پر طواف کرتی رہتی ہے۔ پھر نظام شمسی کا ہر رکن اسی طرح رقصاں ہے اور یہ پورا نظام خود بھی خدا جلنے کس قبلہ مقصود کے گرد چکر کاٹ رہا ہے۔ عرض کائنات کا کوئی ذرہ انسانیں جو رقص سے خالی ہے۔ غالب نے کتنے پتے کی بات کی ہے،

حرکت ہے کائنات کو لگ تیرے ذوق سے پر تو سے آفتاب کے ذرے میں جاں ہے

اگر یہ انسان کی فطرت میں جی موجود ہو تو تعجب کی کیا بات ہے؟

طاؤس کو دیکھیے۔ اس کا حسین ترین رقص اگر کسی کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکے تو اسے انسان کی بجائے پتھر کہنا زیادہ صحیح ہو گا۔ اس کی دم کا ایک مدور اور حسین پنکھے کی طرح سایہ نگین ہونا اس کی لرزش اور تھر تھراہٹ، اس کے قدم کا عجیب انداز سے اٹھنا اور زمین پر پڑنا، خود اس کا پورے جسم کے ساتھ گردش و رقص کرنا۔ آف یہ کیا کیا ادائیں ہوتی ہیں۔ خدا کی اس حسین کائنات میں کہاں کہاں شان خدا نظر نہیں آتی؟ تاہم نغمہ نواز پرندوں میں حسین و رنگین بھولوں میں، اور رقص طاؤس میں خصوصیت کے ساتھ جسے شان خدا دکھائی نہ دے اسے تو انسان کہنا ہی مشکل ہے۔ مربع زمینی رقص کرتا ہے اور کج شکل بھی — شیر شکار پر بھڑکتا ہے لیکن طاؤس پر حملہ نہیں کرتا کیونکہ وہ وقتاً فوقتاً اس کے رقص سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اور الگ آپ خود سے دیکھیں تو سورج بھی کا آفتاب کی رفتار کے ساتھ گھومنا بھی ایک نیا ہی رقص ہے۔

رقص ہر قوم میں ہے

رقص چند فطری حرکات کا مجموعہ ہے جو ساری کائنات میں موجود ہے خواہ اختیاری ہو یا غیر اختیاری۔

اختیاری قص جب تمدن و شعور میں قدم رکھتا ہے تو چند قاعدوں اور جدت طرازیوں کی پابندیاں بھی اختیار کر لیتا ہے۔ رقص دراصل ایک اندرونی تحریک ہے جو بعض حرکات کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ خوشی، مسرتی سے خودی، جوش اور بعض اوقات غم بھی جہاں زبان پر نمودار کرتا ہے وہاں ہاتھ پاؤں میں یہی جذبات رقص بن کر ظاہر ہوتے ہیں۔ اسی لیے رقص بھی موسیقی کی طرح ایک عالمگیر حقیقت فطری تھا صاف ہے اور دنیا کی کوئی قوم بھی ایسی نہیں جو اپنی خاص موسیقی کی طرح اپنا مخصوص رقص بھی نہ رکھتی ہو۔ جنگلی اور وحشی قوموں میں بھی یہ دونوں چیزیں موجود ہیں اور تمدن و مہذب اقوام میں بھی۔ یہیں پاکستان میں دیکھ لیجے۔ بدنگالی، سابق پنجاب و سندھ و سرحد میں ہر جگہ کے اپنے مخصوص ڈانس ہیں۔ بدنگالی کی تین چیزیں یوں بھی مشہور ہیں۔ باجا۔ کھاجا (مٹھائی) اور جھاجا (رقص)۔ سابق سندھ میں ہر تقریب شادی وغیرہ پر تمام مرد اور تمام عورتیں الگ الگ گھٹوں میں خاص انداز سے لازماً رقص کرتے ہیں اور بچے بھی اس میں شریک ہوتے ہیں۔ سابق پنجاب کا بھنگڑا، ناچاؤ سابق سرحد کا خشک ڈانس تو اپنا جواب نہیں رکھتے۔ ان میں صرف موسیقیت اور قدیمی ضربات ہی کا تناسب نہیں ہوتا بلکہ اس میں جو ہر شجاعت و مردانگی کا بھی مظاہرہ ہوتا ہے۔ یوں بھی رقص کی مشق ایک بڑی مشکل یا صنت ہے۔ عام آدمی تو چند منٹ میں تھک کر چور ہو جاتا ہے۔

مذہب کیا چاہتا ہے ؟

مذہب میں کوئی مذہب ایسا نہیں جو کسی فطری جذبے کو ختم کرنے کی تلقین کرے۔ ہر مذہب فطری جذبات کا صحیح مصرف لینا بتاتا ہے۔ وہ تو ایسے کو بھی ختم نہیں کرتا جاتا بلکہ انھیں اُسے حدیث نبوی :

کشتنِ ایلین کا مشکل است زاکہ او گم انداعاقِ دل است

خو شتر آن باشد مسلمانِ کنی کشتہ شمشیرِ قِش کنی «بقابل

شیطان تو ایک آگ ہے۔ خواہ اس سے کھانا پکایے یا گھر بھونک دیجے۔ اگر اسی آگ سے تحریکی کام لیے جائیں تو وہ شیطان ہے اور تعمیری مقاصد میں اسے لگایا جائے تو زمین زلزلہ اور بھارتی ایلان ہے۔

پس جب شیطانی قوت کا یہ حال ہے جس کی برائی پر مذہب کا پورا الزام چڑا دیا ہے تو جو چیزیں مینِ خلقت انسانی میں داخل ہیں — مثلاً موسیقی اور رقص وغیرہ — ان کے متعلق کوئی مذہب

یہ دوائے کب دے سکتا ہے کہ اسے ہمیشہ کے لیے ختم کر دو؟
مذاہب میں رقص

جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے ہم ہی کہہ سکتے ہیں کہ موسیقی یا رقص جیسے فطری جذبات کو کسی مذہب نے بھی دبا یا نہیں ہے بلکہ اس کے تعمیری پہلوؤں کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ رہا تحریبی پہلو تو یہ رقص و موسیقی ہی میں نہیں جہاں بھی ہو مذہب اس سے روکتا ہے۔ چنانچہ ہمیں زبور شریف کی بعض آیات اس کی تائید میں یوں ملتی ہیں،

”نزدکے کی آواز پر اس کی حمد کرو۔ دف بجاتے اور ناچتے ہوئے اس کی حمد کرو۔ تار و سازوں اور بانسری کے ساتھ اس کی حمد کرو۔ بلند آواز بجانجھ کے ساتھ اس کی حمد کرو۔
زور سے جھنجھٹاتی بجانجھ کے ساتھ اس کی حمد کرو۔“ (زبور باب ۱۵۰، آیات ۲ تا ۵)۔

بعض روایات صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تفریحی ذوق کی تسکین کے لیے موسیقی و رقص کو قبول کیا گیا ہے۔ مثلاً مسند احمد جلد ۲، صفحہ ۱۵۶ کی ایک روایت یوں ہے:

کانت الحیثہ یز فغون بین یدی
النبی صلی اللہ علیہ وسلم و یو قصو
و یقولون محمد عبد صالح -
جنتی حضورؐ کے سامنے پاؤں مارا کر دھڑک دھڑک کر
ناچتے ہوئے یہ الپ رہے تھے کہ محمد عبد صالح
(محمد اللہ کے صالح بندے ہیں)

مسند ہی کی دوسری روایت کے الفاظ یوں ہیں:
ان الحیثہ کان ایدھون بین یدی رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و یقولون محمد عبد صالح
یہ الپ رہے تھے کہ محمد عبد صالح
غالباً یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب حضورؐ ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تھے اور نہ فقط یہ جنتی مرد بلکہ ایک
طرف لڑکیاں یہ الپ رہی تھیں،

نخن جہار میں بنی جنتا
ہم بنی بخار کی لڑکیاں ہیں..... الخ
اور دوسری طرف عورتیں اور بچے دونوں دف پر یہ استقبال گیت گارہے تھے:

طلع البدر علیہا۔

آج ہم پرچاند طلوع ہوا ہے۔۔۔ الخ

اور اس کے بعد دوسرے موقع پر ایسا ہی واقعہ اور بھی پیش آیا جسے ترمذی نے سیدہ عائشہؓ کی زبانی یوں روایت کیا ہے :

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالساً ضمناً لغطاً وصوت صبيان مقام رسول الله فأتوا حبشاً ترفن والصبيان حوله فقال يا عائشة تعالي فانظري فحيث موضعت لي على منكبي رسول الله عليه وسلم . . . الخ

حضور بیٹھے ہوئے تھے کہ کچھ شور اور بچوں کی آوازیں سنائی دیں۔ حضورؐ نے لڑکے کو دیکھا کہ ایک حبشی عورت ہے جو تفرک ترک کر رکھ کر رہا ہے اور بچے اس کے گرد بھی ہیں حضورؐ نے فرمایا کہ عائشہؓ آؤ تم بھی دیکھو۔ میں اُٹھ اور اپنے شہری حضورؐ کے کندھے پر رکھ کر دیکھنے لگی۔۔۔

الجامع لا موصول کے حاشیے پر اس حدیث کے لفظ ترفن کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے :

ترفن ای ترفص وتضرب بالدف۔ یعنی ترفن کا یہ مطلب ہے کہ وہ دف بجا بجا کر رکھ کر رہی تھی۔ پھر اس حاشیے میں اس پوری حدیث اور اس سے پہلے نمبر کی حدیث کے متعلق لکھے ہیں :

وفي عذین عظیم لطف النبي صلى الله عليه وسلم بالعباد وجواز سماع الله بقدر الحاجة

ان دونوں روایتوں میں امت پر نبوی لطف و کرم کا ذکر ہے اور نیز ان روایتوں سے بعد حضرت سماعؓ کو تفرج گناہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

یہاں یہ پیش نظر رہے کہ بعض گناہ (سماع) سننے کا یہاں ذکر نہیں، اس کے لیے تو اوپر بائیں ہی روایتیں ہیں۔ یہاں "سماع" کا ذکر ہے یعنی قص کے کھیل کے ساتھ۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ گناہ بخلنے کے بجائے ہونے کی تو کئی ضعیف اور موضوع روایات موجود ہیں لیکن قص کے عدم جواز کے بارے میں کوئی ضعیف موضوع روایت بھی نہیں جو جانیگہ کوئی صحیح روایت یا قرآنی آیت ہو تو بلکہ اس کے برعکس مذکورہ بالا صحیح روایات سے قص کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

فقہاء احمد حنفیہ کی روش

برکیت یہ بات یقینی ہے کہ قص میں موسیقی کی طرح نظر آسانی کا نکتہ آقا صابہ اور دوسری

کی طرح اس سے بھی کچھ تعمیری کام کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے فقہاء ایسے نازک مراحل پر حوصلاً نہ جاتے کہ اگر ایک ہر جاتے ہیں کیونکہ ان کی نظر فقہانہ لطیفہ کے صرف تاریک پہلوؤں پر زیادہ ہوتی ہے۔ البتہ صرف صوفیاء کا طبقہ ایسا ہے جو وقت نظر اور وسعت نگاہ سے کام لیتا رہا ہے۔ صوفیاء نے کانٹے بھانے کو نہ حرام کہا کہ چھوڑ دیا اور نہ اس کی کھلی چھٹی دے دی بلکہ اسے تعمیری مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ چونکہ موسیقی اور رقص تقریباً قوام ہیں اس لیے صوفیاء نے ان دونوں تخلیقات کو مسلمان کر کے اپنا میرید بنالیا۔ وہ کانٹے بھانے کی محفلیں بھی منعقد کرتے رہے اور رقص بھی کرتے رہے جسے ان کی اصطلاح میں کیفیت، وجد، حال، دور اور ذوق وغیرہ کہتے ہیں۔ ان کے سامنے محض عہدی روایات نہیں جو اوپر درج ہوئیں بلکہ ایک روایت اور بھی ہے اسے بھی سن لیجیے:

ایک روایت اور

بیر و حدیث کی تقریباً ہر کتاب میں حضورؐ کی ادائے عمرہ کا ذکر موجود ہے جو صلح حدیبیہ کے دوسرے سال ۶؎ میں واقع ہوئی تھی۔ بھوائے روایاتے نبوی ... لتدخلن المسجد الحرام ان شاء اللہ حضورؐ صحابہ کے انہوہ کثیر کے ساتھ ادائے عمرہ کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تھے سے واپسی کے موقع پر عمارہ بنت جحزہؓ حضورؐ کے پاس چھا چھا کہتی ہوئی دوڑ کر آئیں۔ سیدنا علیؓ اسبند زبیر بن عمارؓ، اور سیدنا جعفر بن ابی طالبؓ، اس میں جھک پڑے کہ اس یتیم بچی کی پرورش کون کرے؟ واپسی ہی بچی کو زندہ درگور کرنے والی قوم کے ان افراد کو دیکھے جو آج غیر کی قیمتی بچی کی پرورش کے لیے اپنا اپنا حق جتا رہے ہیں۔ علیؓ نے کہا: یہ میرے بچا کی بیٹی ہے لہذا اس کی پرورش میں کروں گا حضورؐ نے یہ پاک جذبہ دیکھ کر فرمایا انت مفی وانا مثلکم تم مجھ سے ادا میں تم سے ہوں۔ زیدؓ نے کہا: حزہؓ میرے دینی بھائی تھے اور یہ میری بیٹی تھی ہے لہذا اس کی پرورش کا میں حقدار ہوں۔ حضورؐ نے فرمایا: انت مولی اللہ و مولی رسول اللہ۔ تم اللہ اور رسول دونوں کے مولا ہو۔ جعفرؓ نے کہا: یہ میری چچا زاد بہن بھی ہے اور اس کی خالہ۔ اساتذہ بنت عمیس، میری بیوی بھی ہے جو ان کا حق ادا کرے گی حضرتؐ نے جعفرؓ کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا: اشہدت خلقی وخلق ذلتہا را ظاہر و باطن دونوں

مجھ سے ملتے جلتے ہیں۔ حضورؐ کی زبان سے یہ جملہ سن کر جعفرؑ پر وحید کی جو کیفیت طاری ہوئی اس کا نقشہ مؤرخین و محدثین نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

فلما قضی بہا لجمعہ ماحض	جب حضورؐ نے (مذکورہ بالا جملہ فرما کر) جعفرؑ کے حق
فجعل حولہ رسول اللہ صلی اللہ	میں فیصلہ کر دیا تو جعفرؑ اٹھ اوروں حضورؐ کے گرد ایک
صلی اللہ علیہ وسلم فقال ما هذا	بادوں اٹھا کر قہر کرنے لگے۔ حضورؐ نے پوچھا جعفرؑ
یا جعفر؟ فقال یا رسول اللہ کان	یہ کیا ہے؟ جعفرؑ نے کہا یا رسول اللہ! بخاشی جب
النجاشی ادا ارضی احدًا قام	کسی کو خوش کرتا ہے تو وہ اس کے گرد اسی طرح قہر
فجعل حولہ	کرتا ہے۔

یہ روایت ابو داؤد، بیہقی، ابن ہشام وغیرہ نے بھی نقل کی ہے اور داؤدی نے بھی۔

شیخ کا استدلال

اس روایت کو فیخ ابوالنجیب عبدالقادر سہروردی نے اپنی مشہور کتاب ”آداب المریدین“ میں نقل فرما کر جو ازود و جہد و رقص پر استدلال کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”ساح سننے سے بعضوں کو خشیت و حزن یا شوق پیدا ہوتا ہے جن کی وجہ سے گریہ یا نعرہ کرتے ہیں اور بعضوں پر انبساط و جہد طاری ہوتا ہے جس کے باعث وہ رقص کرتے ہیں۔“ صحابیاء اپنے تمام وظائف و اعمال کے لیے کوئی نہ کوئی سبب رکھتے ہیں خواہ وہ قوی ہو یا ضعیف۔

یہ بھی سن لیجئے کہ یہ کون بزرگ ہیں؟ یہ پانچویں صدی کے وہ بزرگ ہیں جو بانی سلسلہ سہروردیہ ہیں۔ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کے مرشد بھی ہیں اور چچا بھی۔ اکابر فقہاء و محدثین میں ان کا شمار ہے طبقات الشافعیہ، تاریخ ابن خلدون، مرآۃ الجنان، اور کتاب الانساب (سماعی) میں آپ کے تجرلی کا احترام ہے۔ عرصہ دراز تک حدیث نظامیہ بغداد کے استاد الکل دربرسپیل رہے ہیں۔ مرتبہ صحابی ہیں اور سلسلہ شہابیدہ گسرویہ و فرودیہ سب آپ تک منتقل ہوتے ہیں۔

صوفیا کا رقص

صوفیا میں جو حضرات اہل سماع اور صاحبِ وجد و رقص گزرے ہیں ان کی تعداد سینکڑوں نہیں ہزاروں تک پہنچتی ہے اس لیے کہ ہر سلسلہ طریقت میں بے شمار حضرات وجد و رقص کرتے رہے ہیں۔ صرف ان کے ناموں کی فہرست سے کئی جلدیں تیار ہو سکتی ہیں، ان میں علماء، قاضی، مفتی، شیوخ اسلام، اہل طریقت سب ہی قسم کے حضرات ہیں۔

اس وقت ہمیں اس سے بحث نہیں کہ اس وجد و رقص کو روحانیت یا تزکیہ نفس یا اصلاح معارف سے کوئی لگاؤ ہے یا نہیں؟ یہ ایک الگ مضمون ہے جو سرِ درست زیرِ بحث نہیں۔ کتنا حرف یہ ہے کہ اعلیٰ سے اعلیٰ علم و فضل اور پختہ سیرت و کردار رکھنے والے ان گنت حضرات ایسے گزرے ہیں جن کی ثقاہت و عظمت پر اجماع امت رہا ہے، اور وہ صاحبِ وجد و رقص ہوئے ہیں اور خود ان کے قول کے مطابق اسی وجد و رقص سے انھیں اعلیٰ سے اعلیٰ روحانی مراتب حاصل ہوتے ہیں۔

ایک اصلاح

صوفیائے رقص میں ایک بڑی اصلاح یہ کہ اپنے وجد و رقص کو عورتوں سے بالکل الگ رکھا اور کی تردید کی روایت سے اگرچہ ایک جنسی عورت کا رقص دیکھنا ثابت ہو چکا ہے اور وہ بھی بلا وجد و کیفیت رقص، لیکن اولاً یہ مثال شاذ و نادر ہے۔ دوسرے عوامی معاشرے میں اس لائق نہیں کہ مردوں کے لیے عورتوں کا یا عورتوں کے لیے مردوں کا رقص دیکھنا مناسب ہو۔ ہر شخص کو اپنے نفس کا محاسبہ خود ہی کر کے دیکھنا چاہیے کہ کس قسم کی موسیقی و رقص سے اس پر کیا اثر پڑتا ہے۔

ایک واضح فرق

یہاں اس نکتے کو فراموش نہ کیجیے کہ ان حضرات کی موسیقی اور رقص کے درمیان ایک نمایاں فرق رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں سے بہترے حضرات ایسے ہیں جو موسیقی سے محض سماجی حیثیت ہی سے دلچسپی نہیں لیتے رہے بلکہ فنِ موسیقی کے ماہر بھی ہوئے ہیں یعنی انھیں فنی لگاؤ بھی خاص رہا ہے۔ لیکن ہماری محدود معلومات کے مطابق رقص سے ان کی دلچسپی فنی نہیں رہی ہے اور اس کی ایک معقول وجہ

بھی ہے۔ یعنی ان حضرات کا رقص کبھی اظہارِ فن کے طور پر نہیں ہوا بلکہ یہ ہمیشہ وجد کے ساتھ وابستہ رہا ہے۔ بلکہ جوش و خجندی اور سرمستی و مدہوشی کے نتیجے میں ان کا رقص ظاہر ہوتا رہا ہے اور ظاہر ہے کہ جہاں بخودی کا عالم طاری ہو وہاں اظہارِ فن کا۔۔۔۔۔ دراصل ایک اٹھیں اس۔۔۔۔۔ اسطرح بھی نہ رہا ہو۔۔۔۔۔ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ سرمست و مدہوشی بلاشبہ ہر ایک صاحبِ وجد و رقص کو ایک مخصوص طرزِ رقص عطا کر دیتی ہے لیکن اس کا فن رقص سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے بعض گانے والے فنِ موسیقی سے قطعی نااہل ہوتے ہیں اور انھوں نے کسی سے یہ فن سیکھا نہیں ہوتا۔ لیکن ان کی آواز کے بعض آثار چڑھاؤ، تانیں، زمرے، امریکاں اور دانے اتنے خوبصورت ہوتے ہیں کہ بڑے بڑے فن کار بھی عجب عجب کراٹھتے ہیں۔ گانے والے کو خود نہیں معلوم ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے لیکن فضا کا جھوم جاتے ہیں اور بعض اوقات خود فن کار ان باریکیوں کو ادا کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔

یہ صورتِ عالی و وجد و عالی کی ہوتی ہے کہ عالم بے خودی میں ان سے ارادہ و قصد کے بغیر بعض اتنی حسین و دلکش رقصی حرکات ظاہر ہوتی ہیں کہ دیکھنے والے مسحور ہو کر رہ جاتے ہیں۔

مشائخِ ہمارا کا رقص

اس وقت حال اور رقص کا زیادہ علین صوبہ ہمارے مشائخوں میں ہے یا طریقہ مولوی کے متوسلین میں جو حوالی ترکستان میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ثانی الذکر کو دیکھئے تاکہ ہمیں اتفاق نہیں ہوا لیکن اول الذکر سے بہت سابقہ رہا۔ ان میں سے ہر شیخ کا اپنا طرزِ رقص ہے اور اس شیخ کے متوسلین بھی اسی طرز کو اپناتے ہیں۔ یہ بڑا مسکو کن منظر ہوتا ہے۔ دونا، تار پنا، اچھلنا، کودنا، گھومنا، چکر کاٹنا، ایک دوسرے سے لپٹنا، جھم و ابرو اور ناٹھ پاؤں کی مخصوص حرکات، غرض بڑا دلچسپ منظر ہوتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جوش و رمی کے ساتھ جوش و کوش بھی قائم رہتا ہے۔ یہ فنی رقص نہیں مگر دلچسپ رقص ضرور ہے اور سفلی جذبات کا وہ عنصر بھی نہیں جس کا خفا کا رقص میں امکان ہوتا ہے۔

ہندو صوفیا کا رقص

بالکل ایسا انداز کہ ال دوجہ اور ذوق و رقص بعض ہندو فرقوں میں بھی پایا جاتا ہے اور یہ جتنا تہمتیر کا گاہ۔ یہ اب بھی اس کا نظارہ کیا جاسکتا ہے۔ ہر حال میں جانے موسیقی اور رقص دونوں کو اپنے اسلامی تہذیب میں لٹھلکے کی ایک بھی خوشی کی ہے۔

تنقید و تبصرو

تبلیس، تبلیس اردو (ابن الجوزی) | مترجم مولانا محمد عبدالحق اعظم گڑھی۔ صفحات ۲۰۶۔ کتابت ط کاغذ، ڈسٹ کد، وغیرہ سب اچھے۔ قیمت ۱۰ روپے۔ طے کا پتہ: نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ۔ کراچی۔ پاکستان۔

جب معاشرہ اعلیٰ ہو تو عام افراد بھی اچھے ہوتے ہیں اور اس کے فن کار خصوصیت سے بلند ہوتے ہیں۔ اور سوسائٹی ہی گھٹیا ہو جائے تو اس کے مختلف طبقات کے نمایاں راستہ بھی گھٹیا ہو جاتے ہیں۔ اہل اسلام جب بھی مائل بہ زوال ہوئے تو ہر طبقے میں ذہنی زوال بھی ساتھ ساتھ آیا۔ اصول کی گرفت واصل اور فروع پرستی میں شدت نمایاں ہو گئی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام و خاص سب کے افراط و تفریط کا شکار ہو گئے۔ لیکن یہ بھی ایدہ تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی اسلامی سوسائٹی میں اس طرح کا زوال آیا ہے تو اسی سوسائٹی میں کچھ بے باک اور جرأت مند مردانِ حق بھی پیدا ہوئے جنہوں نے امت کی کمی کمرودی کی نشاندہی میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ اور دنیا کا نہ کوئی خوف انہیں دبا سکا نہ کوئی لالچ انہیں خاموش کر سکا۔

اسی قسم کے مردانِ حق آگاہ محمد امام جمال الدین ابوالعزیز عبدالرحمن بن الجوزی بھی ہیں جو عام طور پر ابن جوزی کے نام سے مشہور ہیں۔ مصلحین عام طور پر بدنام بھی ہوتے ہیں اور وہ لوگ خصوصاً انہیں بد کرتے ہیں جن پر ان مصلحین کی اصلاحی تحریک کی زد پڑتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایٹمی کمزوریوں کی پردہ پوشی کا آسان نسخہ یہی ہے کہ دوسروں کو بدنام کرنا شروع کر دو۔ ایسے تماشے ہر دور میں ہوتے رہتے ہیں لیکن بات میں اتنا کچھ زور دوں ہوتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی وقت اپنا سر ٹھکال کر ہی رہتا ہے۔

چھٹی صدی ہجری میں مسلمان جس زوال سے دوچار تھے اس وقت امام ابن جوزی
۵۱۲ھ سے ۵۱۳ھ کے درمیان بغداد میں پیدا ہوئے اور ۵۹۰ھ میں وفات پائی۔ یہ دور وہ تھا جب کہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا طویل بول رہا تھا۔ حضرت شیخ کا زمانہ ۴۷۱ھ سے ۵۶۲ھ تک

ہے۔ اس سورج کے سامنے کسی کا چراغ جلنا مشکل تھا۔ لیکن امام ابن جوزی اپنے وقور و عظم و فضل کی وجہ سے اس وقت بھی خوب چمکے۔ ان کے مواعظ میں ہزاروں نہیں لاکھوں انسان شریک ہوتے تھے اور ہر وعظ کے بعد ہزاروں تائب ہوتے تھے۔ امام ابن جوزی اپنی خصوصیات میں کچھ منفرد بھی تھے۔ علامہ ابن تیمیہ تک ان کے معترف ہیں۔ اور ہزار سے اوپر ان کی تصانیف کی تعداد بتاتے ہیں۔ کوئی پونے تین سو تصانیف کی فہرست تو خود زیرِ نظر کتاب میں موجود ہے۔ پھر تقویٰ اور کردار کی بلندی بھی ایک مسلم حقیقت ہے۔ یہ زیرِ نظر کتاب ”تلیس ابلیس“ ان مشہور ترین تصانیف میں سے ہے جس میں انھوں نے یہ وضاحت کی ہے کہ شیطان کس طرح نیکی و تقدس کا لبادہ اوڑھ کر عوام و خواص کو اپنے دامِ فریب میں گرفتار کرتا ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر وہ کم علم یا بدعتی صوفیوں پر برسے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ طبعاً عرفیاً ان سے ناراض ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے کسی طبقے کو نہیں بخشا ہے۔ علماء، سلاطین، زعماء، محدثین، فقہاء، صوفیاء عوام اور خواص کسی کو بھی تو انھوں نے نہیں چھوڑا ہے۔ بدعات کے یہ سخت دشمن تھے۔ اور اس کی خصوصی وجہ یہ تھی کہ ان کے عہد میں یہ بدعات اس حد تک بڑھ چکی تھیں کہ لوگ پیروں کے نام کی چوٹیاں رکھا کرتے تھے اور ان کے مواعظ کے اثر سے ہزاروں انسانوں نے یہ چوٹیاں کٹوا دیں۔

امام ابن جوزی ہوں یا کوئی اور عام انسانی اور فکری کمزوریوں سے کوئی خالی نہیں۔ ہیں تلیس ابلیس میں ایسی کئی استدلالی کمزوریاں نظر آئیں لیکن ہم ان کی نشاندہی کو ”خطائے بزرگاں گرفتِ خطاست“ تصور کرتے ہیں۔ ان حضرات کے تصورات یا تصانیف کو دیکھتے وقت ایک ضروری کمرہ ہر وقت پیشِ نظر رکھنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ یہ حضرات وقت اور ماحول کی پیداوار ہوتے ہیں اور اپنے عصری تقاضوں کی شدت سے مجبور ہو کر کوئی بات کہتے ہیں۔ لوگ ان کی ہر بات کو ابدی و ازلی سمجھ کر یا تو ناراض ہو جاتے ہیں یا پھر اسی کو مستقل دین بنا لیتے ہیں۔ یہ دونوں انداز غلط ہیں۔ کسی انسان یا اس کی کارگزاری کی عظمت کا اندازہ کرنے کے لیے اسے اسی ماحول میں رکھ کر دیکھنا چاہیے جس میں وہ پیدا ہوا تھا۔ مثالی کے طور پر یوں سمجھیے کہ حضرت حمزہ الف ثانی اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ ”خطیبہ جموں غلغائے ثنائہ کا نام

یہ اہم واجبات میں سے ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک وقتی تقاضا تھا اور وہ اب بھی ہو سکتا ہے لیکن خلیج کی صحت کا دوا دمار اس چیز پر نہیں۔ اسی طرح ایک دور ایسا بھی گزرا ہے جبکہ غلط قرآن کے مسئلے نے بڑی شدت اختیار کر لی لیکن یہ کوئی ضرور نہیں کہ آج بھی اس کی وہی اہمیت ہو۔ اُس دور کے ائمہ نے اس مسئلے میں جو شدت اختیار کی اور جو سختیاں جھیلیں وہ اُس دور کا ایک تقاضا تھا اور اس وقتی تقاضے کو پورا کرنا ان ائمہ کی عظمت کو ظاہر کرتا ہے لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس دور کی ہر بات آج بھی اسی شدت کے ساتھ مانی جائے۔

امام جوزی کی تفسیر اہلبیت میں مستقل قدر یہ ہے کہ مکائد شیطانی سے ہر طبقے کا گاہ کرو یا لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس کی تمام جزئیات کو مستقل دین قرار دیا جائے۔ ابن جوزی کو اس ماحول میں رکھ کر دیکھیے جس کی وہ پیداوار تھے۔ اسی سے ان کی عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

نور محمد کارخانہ کتب تجارت نے جہاں بہت سی مفید تصانیف طبع کرائی ہیں وہاں ایک مفید خدمت یہ بھی کی ہے کہ تفسیر انیس کا اردو ترجمہ شائع کر دیا ہے۔ ترجمہ نیت ہے غلطی نہایت کی پابندی سے اکثر جگہ روانی میں فرق آگیا ہے۔ ترجمے کی خوبی یہ ہے کہ پڑھنے والا یہ محسوس کرے کہ اسی زبان میں یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ یہ کسی ہر جگہ محسوس ہوتی ہے کہ ترجمہ اور ترجمہ ہی معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال مترجم کی کوشش قابل قدر اور محنت قابلِ واپس ہے۔

”علمائے دین سے ایک اہم استفادہ“
از مولانا تمنا عادی۔ ۲۴ عبدالعزیز۔ نواب گنج۔ ٹھاکا کلا۔
یہ ایک سولہ صفحے کا مختصر سا رسالہ ہے جو ایک خاص آیت

کی تفسیر میں لکھا گیا ہے اور وہ آیت یہ ہے: الطلاق مرتان الخ

ترجمہ: طلاق دو بار ہے اس کے بعد دستور کے مطابق روک رکھنا ہے یا دستور کے مطابق چھوڑ دینا۔ اور تمہارے لیے یہ حلال نہیں کہ تم انہیں جو کچھ دے چکے ہو اس میں سے کچھ لو بجز اس کے کہ نہ عین کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو ایسی صورت میں اگر عیویٰ قدریہ وید سے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں۔۔۔۔۔

..... پھر اگر وہ اسے طلاق دیدے تو وہ (مطلقہ) اس (مطلق) کے لیے اس کے بعد حلال نہیں تاکہ وہ (مطلقہ) کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ پھر اگر وہ دُعا دے، ثانی، بھی طلاق دیدے تو ان دونوں شوہروں اور مطلقہ پر کوئی گناہ نہیں اگر وہ تراجیح کر لیں بشرطیکہ ان دونوں کو یہ گمان ہو کہ وہ دونوں حدود اللہ کو قائم رکھیں گے۔

خط کشیدہ عبادت کے مضامین تک بھی سمجھ گئے ہیں کہ اگر شوہر تیسری طلاق بھی دیدے۔ ہر طلاق دینے والا جب تیسری طلاق دے گا تو وہ مختلط ہو جائے گی جس کے بعد بغیر حلالے کے دوبارہ نکاح نہیں ہو سکتا۔ اب تک اس کے یہی مضامین بتائے گئے ہیں۔ لیکن علامتنا کا گناہ ہے کہ:

۱۔ تین طلاقیں کا رواج جاہلیت کا رواج تھا جسے اسلام نے بالکل ختم کر دیا ہے۔ یعنی اب طلاقیں زیادہ سے زیادہ دو ہی ہو سکتی ہیں جس کے بعد دورانِ عدت میں اساک (رجوع) ہو گیا بعد عدت تیسری (دوبارہ) ہو گا۔ اس کے لیے تیسری طلاق کی ضرورت ہی نہیں نہ اس کی اجازت ہے۔
۲۔ تیسری طلاق کا پورے قرآن میں کہیں ذکر نہیں۔ دو کے بعد جو طلاق بھی ہوگی وہ لغو اور بے اثر ہوگی ٹھیک اسی طرح جس طرح تین طلاق ماننے والوں کے نزدیک تین سے جتنی زیادہ طلاقیں دی جائیں گی وہ لغو ہوں گی۔

۳۔ آیت زیر بحث میں صرف خلع کا ذکر ہے اور خلع میں چونکہ عدت کچھ دے کر خود طلاق خریدتی ہے (مرد اپنی خوشی سے نہیں دیتا) اس لیے حلالہ صرف خلع کرنے والی کے لیے ہے اور کسی کے لیے نہیں۔ یہ قطع ہے کہ ہر اس عدت کے لیے حلالہ ضروری ہے جسے تین طلاقیں دی گئی ہوں تین کو تو اسلام نے ختم ہی کر دیا ہے۔

۴۔ خلع کرنے والی اور غیر موسومہ کے لیے طلاق کی کوئی عدت نہیں۔ غیر موسومہ کے لیے تو نفسِ قرآنی ہے اور خلع کرنے والی کے لیے قیاسی حج۔

۵۔ جس کے لیے عدت ہے وہ دورانِ عدت بائنا نہیں ہو سکتی۔ دورانِ عدت میں رجوع و اساک ہے اور اس کے بعد تیسری (خارج) بائنا حلالہ فامسکوہن بمعرفہ اوسوہن

بمعروف - ہاتھ صرف غیر مسمومہ مطلق ہے یا خلق کرنے والی مطلقہ۔ ان دونوں کے لیے اس کا جواب،
 کہ کوئی نام کمال نہیں لہذا قدرت کا بھی کوئی سوال نہیں۔

۲۔ حمل معلوم کرنا ایک ضمنی مقصد ہے جو قرآن آئہ اور نابالغہ کے لیے عدت کی قید کیوں لگاتا جہاں حمل معلوم کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں۔

فاضل مقالہ نگار نے اپنے ہر دعوے پر معقول استدلال ہی قائم کیا ہے۔ انداز نگارش ذرا عجیبہ ہے کئی بار پڑھنے کے بعد بعض مقامات سمجھ میں آتے ہیں۔ ان کا پہلا دعوہ یہ ہے کہ تین طلاقیں کا رواج جاہلیت کا رواج تھا جسے اسلام نے ختم کر دیا ہے۔ اس کی تائید میں یہ روایت پیش کی جاسکتی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دفتہ دیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ:

ایک لب بکتاب اللہ وانا بنین
میری موجودگی میں بھی کتاب اللہ سے مذاق کیا
اظہر کہ (ترندی)
جاتا ہے؟

سوالیہ یہ ہے کہ اگر قرآن سے تیسری طلاق ثابت ہے تو تین طلاق دینا کتاب اللہ سے مذاق کرنا کس طرح ہو سکتا ہے؟ کیا اس لیے کہ یکساں رنگ کیوں تین طلاقیں دیں؟ نہیں بلکہ اس لیے کہ تین کو قرآن نے ختم کر دیا۔

علامہ مقالہ نگار کا ایک دعوئے یہ بھی ہے کہ دو سے زیادہ جو طلاق ہوگی وہ لغو ہوگی جس طرح فقہائے نزدیک تین سے زیادہ سب طلاقیں لغو ہوتی ہیں۔ اس کی تائید میں بھی کئی روایتیں ملتی ہیں۔ مثلاً زکریا بن عبد ربیع نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں بیک مجلس دیں تو حضورؐ نے اسے ایک ہی (جہی) قرار دیا۔ (مسند احمد و مسند ابی یعلیٰ)۔

اور یوں بھی یہ مسلم ہے کہ عہد نبوی میں اور عہد صدیقی میں اور دو سال تک عہد فاروقی میں تین طلاقیں بیک مجلس رجعی ہی تھیں۔ سیدنا عمرؓ نے ایک آرٹھی نہیں کے ورنہ اسے مغلطہ قرار دیا اور بعد میں ایک کلاس آرٹھی نہیں پر شد نہ امت ہوئی۔ دو کیجئے "اجتہاد ہی مسئلہ"۔

بہر حال اس کا ایسی مطلب ہو سکتا ہے کہ وہ (درحقیقت) طلاقیں کے علاوہ باقی طلاقیں لغو ہیں۔

مولانا تنہا عادی نے جو کتبہ پیدا کیا ہے وہ اگرچہ ہماری موجودہ فقہ میں موجود نہیں لیکن ظاہر ہے
 قرآن کا فہم کسی در میں بند نہیں اور کسی بات کا یکے بعد دیگرے منتقل ہونا اس کی صحت کی ضمانت ہے
 ورنہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے فقرے آگے اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ علامہ موصوف نے
 جو کچھ لکھا ہے وہ ہمارے موجودہ دور کے علماء کے لیے بلاشبہ قابل غور ہے اور لائق ستائش و پذیرائی
 بھی۔ اگر اسے مان لیا جائے تو ہماری موجودہ فقہی اور معاشرتی پیچیدگیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اگر مولانا موصوف
 ”و بعدولتھن احق برودھن پر بھی اسی سلسلے میں روشنی ڈال لیتے تو کچھ اور ضروری نکات بھی سامنے
 آجاتے۔

یہذا ابن طفیل کی مشہور کتاب ”حزین یقظان کا اردو ترجمہ مع تبصرہ۔ از ڈاکٹر سید محمد یوسف
 جلیلا جالٹا“ کرچی یونیورسٹی ————— سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو۔

ابن طفیل اندلسی (۱۱۰۵-۱۱۸۵ء) ایک مشہور فلسفی اور طبیب ہے جس نے اپنے زمانے میں
 تمام علوم نقلی و عقلی میں کمال حاصل کیا۔ اس نے اپنے تمام پیشروں، مسلم اور غیر مسلم، فلاسفہ اور حکماء
 کا غائر مطالعہ کیا اور ان کے کام کا تنقیدی جائزہ بھی لیا۔ مسلمان مفکرین کی یہ نمایاں خصوصیت رہی ہے کہ
 انھوں نے ان حضرات کے ارشاد کے مطابق حکمت کو ایک گمشدہ دولت سمجھا اور اس سلسلے میں انھوں
 نے ہر شخص اور ہر جگہ سے اس سے استفادہ کیا اور پھر پوری فراخ دلی سے اس کا اقرار بھی کیا۔ علم و حکمت
 کے معاملے میں انھوں نے مغربی حکماء کی طرح کبھی تعصب اور عصبیت کا ثبوت نہیں دیا۔

ابن طفیل کی یہ کتاب ”حزین یقظان“ جیسا کہ مصنف نے خود کتاب کے مقدمہ میں بیان کیا ہے
 ابن سینا کی اسی نام کی کتاب کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس میں ”حکمت مشرقیہ“ (یعنی مقابلہ حکمت یونانی یا
 مغربی) کے رموز بیان کیے گئے ہیں۔ مقدمہ میں اس نے ابن سینا، ابن ماجہ، فارابی، غزالی کے متعلق
 اپنے نقطہ نگاہ سے بحث کی ہے۔

اس کتاب کا محرک ایک دوست کی درخواست تھی۔ لیکن ابن طفیل کا خیال ہے کہ اگرچہ اس نے
 اپنا نقطہ نگاہ واضح کر دیا ہے تاہم فکر کے معاملہ میں تقلید بے کار ہے۔ وہ اپنے دوست کو مشورہ دیتا

دیتا ہے: ہم یہ چاہتے ہیں کہ تم خود اپنی بصیرت سے وہی تحقیق کر دو جو ہم نے کی ہے تاکہ تمہاری معرفت
جدید معرفت سے مستقل اور بے نیاز ہو جائے۔ مسلمانوں کے اس تخلیقی دور کے یہ الفاظ سنہرے حروف
میں لکھے جانے کے قابل ہیں۔

”لکھنؤ الفاظ سے صرف اتنا ہو کہ تم کو اپنے موروثی اعتقاد میں شک پیدا ہو جائے تو وہ الفاظ
بے فائدہ تمہیں۔ اس لیے کہ جس کو شک نہیں ہوتا وہ غور نہیں کرتا اور جو غور نہیں کرتا وہ روشنی سے محروم
رہتا ہے اور جو روشنی سے محروم ہو وہ اندھا اور بے مراد رہتا ہے۔“

”سحی بن قیسطان“ ایک فلسفیانہ شاہکار ہے جس میں شاید مسلمان فلاسفہ اور حکما کے قصور
کو بڑی عمدگی سے بیان کیا گیا ہے۔ اس میں عقل، نقل و کشف کے تینوں ذرائع پر بڑی سیر حاصل
بحث کی گئی ہے۔

کتاب کا ترجمہ بہت سلیس اور سلجھا ہوا ہے۔

از اسرار احمد خاں بہاوردی۔

ادب اور اسلامی قدریں

مکتبہ چراغِ راہ، کراچی، قیمت ۵۰ روپے صفحات ۱۰۸۔

اس کتاب میں مصنف نے ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی پرانی بحث کو یہ
کہہ کر ختم کر دیا ہے کہ ادب ہمیشہ اپنے اند کوئی نہ کوئی مقصدیت رکھتا ہے اور ادب برائے ادب
کی بحث درحقیقت اس لیے شروع کی گئی کہ ادب کو اخلاق اور اخلاقی اقدار سے علاحدہ کر کے
بد اخلاقی اور بے راہ روی کے لیے راستہ ہموار کیا جائے۔

فاضل مصنف نے موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ان کی یہ کوشش یقیناً قابلِ قدر ہے

فییم قریشی۔ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

علیگڑھ تحریک آغازِ تامل

قیمت دس روپے (۱۹۶۰)

علی گڑھ میگزین کا علی گڑھ نمبر ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا۔ یہ کتاب اسی موضوع پر ہے۔ کچھ
مضامین تو وہی ہیں اور کچھ نئے۔ پرانے مضامین میں بروہیسر محمد عمر الدین صاحب کا مضمون ”سرسید“

مذہبی طرز فکر، ڈاکٹر سید محمد عبداللہ کا مضمون ”سرسید کا اثر اردو ادبیات پر“ اور ”سید احمد اوسید جمال الدین افغانی“ واقعی اس قابل تھے کہ ان کو کتابی شکل میں مدون کیا جاتا۔

نئے مضامین میں مولانا غلام رسول مہر کا مضمون ”سرسید کی دینی خدمات“ مولانا سید احمد اکبر آبادی کا مضمون ”دیوبند اور علی گڑھ“ اور سچو دھرنی عبدالغفور کا مضمون ”سرسید کی تعلیمی تحریک“ قابل مطالعہ ہیں۔

اردو وائرلہ معارف اسلامیہ زیر اہتمام دانش گاہ پنجاب لاہور جلد ۱۱، نمبر ۱۱ فروری ۱۹۹۱ء

محض انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کا اردو ترجمہ کہنا شاید بوزوں نہ ہو کیونکہ اس میں اس سے کہیں زیادہ اہم اور ضروری مواد موجود ہے۔ ڈاکٹر محمد شفیع صاحب کی محنت واقعی قابلِ داد ہے کہ انھوں نے ایسا علمی خزانہ اردو دانوں کے لیے ہمیا کر دیا۔ توبہ اور توحید کے مضامین میں ان موضوعات پر جو سیر حاصل بحث کی گئی ہے کافی معلومات افزا ہے۔

مصنفہ انیس حسن الدین احمد۔ اینٹیل اکیڈمی۔ حیدرآباد (ہندوستان)۔
”سرسید احمد خاں“ صفحات ۲۲ - قیمت ۲۵ روپے

یہ چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں سید احمد خاں کی زندگی کے مختصر حالات اور ان کے تعلیمی، سیاسی اور ادبی کارناموں کا مجمل ذکر کیا گیا ہے۔

ازالۃ الخفا مصنفہ شاہ ولی اللہ کا ترجمہ اردو (جلد اول) قیمت دس روپے

شاہ ولی اللہ دہلوی کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ ان کے علمی کارنامے اس دور جدید کے مفکرین کے لیے بہت حد تک کارآمد ہو سکتے ہیں۔ ان کی کتاب ”ازالۃ الخفا خلافت راشدہ سے متعلق متن و ترجمہ“ مسائل پر ایک محرکہ الہام کا نام ہے جس میں عقلی اور نقلی دونوں طریقوں سے اہم موضوعات پر اپنے نقطہ نگاہ کی تشریح کی چھٹی طرح پرکھی و دیگر اہم مسائل کا بھی تذکرہ اور حل پیش کیا ہے۔

نور محمد کا وہ خانہ تجارت کتب اس لحاظ سے واقعی قابل مبارکباد ہے کہ اس کی طرف سے بہت سی مستند علمی کتابوں کے اردو تراجم پیش کیے جا رہے ہیں۔ ایسے کاموں میں اس امر کا التزام ضروری ہے کہ ترجمہ اصل متن کے مطابق ہو۔ اس مقصد کے پیش نظر ناشرین نے یہ اہتمام کیا ہے کہ اصل متن مع ترجمہ ناظرین کے سامنے پیش کر دیا ہے تاکہ ان کے تقابل سے ترجمہ کے محیار کا فیصلہ کرنے میں آسانی ہو۔ اس لحاظ سے واقعی ترجمہ قابل تعریف ہے۔

کتابت اور طباعت کافی عمدہ اور دیدہ زیب ہے۔

اسلام اور عدل و احسان

مصنفہ رئیس احمد جعفری

اس کتاب کا مقصد اسلامی تعلیمات کے ایک ایسے پہلو کو اجاگر کرنا ہے جو قومی تعمیر اور معاشرتی اصلاح کے لیے غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ قرآن میں عدل و احسان کے بارے میں کیا وارو ہوا ہے۔ مفسرین کے اقوال کیا ہیں۔ احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہانے عدل و احسان کو کیا حیثیت دی ہے اور اپنی تاریخ کے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے عدل و احسان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

قیمت ۶۵۰ روپے

ملنے کلپتہ

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

مطبوعات بزم اقبال و مجلس ترقی ادب

بزم اقبال سماہی - مدیر ایم - ایم شریعت - بشیر احمد ڈار - سالانہ دس روپے

روپے	۵ - - -	مصنف علامہ اقبال	بزم سماہی - مدیر سید عابد علی عابد - سالانہ دس روپے
	۲ - - -	مصنف مظہر الدین صدیقی	سافر کس آف برشیا -
	۶ - - -	مصنف بشیر احمد ڈار	آف دی ویسٹ ان اقبال -
	۱۰ - - -	مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	بال اینڈ والنٹرم -
	۵ - - -	مصنف مولانا عبدالمجید سالک	را اقبال -
۱۵۰		مترجمہ صفوی غلام مصطفیٰ بٹسم	بر اقبال -
۶ - - -		مرتبہ بزم اقبال	بزم اقبال -
۵ - - -		مترجمہ عبدالمجید سالک	سفر اقبال -
۳۶۲۵		مصنف سید فیروز بیاری	سلام اور تحریک تجدید مصر میں -
۱ - - -		مترجمہ صفوی غلام مصطفیٰ بٹسم	یب و شہود -
۴ - - -		نصیر احمد	مستقرآن -
۵ - - -		مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	لیات قرآن کی روشنی میں -
۴ - - -		مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	سفر شریعت اسلام -
			غلام محاشرہ اور اسلام -

ٹپ: کاپیٹہ: سیکریٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب - نرسنگ داس گارڈن - لاہور

مطبوعاتِ ادارہٴ ثقافتِ اسلامیہ

- حکمتِ رومی _____ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
معنویت اور ادب و انشا کی بلندی کے لحاظ سے اردو ادب کا زندہ جاوید کارنامہ ہے قیمت ۵۰ روپے
- اسلام کا نظریہ حیات _____ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب اسلامک آئیڈیالوجی کا ترجمہ جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقائد کو غور و
رکھے ہوئے اسلامی نظریہ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت ۸ روپے
- تشبیہاتِ رومی _____ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے۔ اس میں انھوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ وہی
نبی جن فطرت و دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کسا سر اس آسانی سے حل
کر دیتا ہے قیمت اٹھ روپے۔
- مسئلہٴ اجتماع _____ محمد حنیف ندوی
قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے
- افکارِ غزالی _____ محمد حنیف ندوی
امام غزالی کے شاہکار ”احیاء العلوم“ کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۸۵۰ روپے
- سیرِ گزشتہ غزالی _____ محمد حنیف ندوی
امام غزالی کی ”المغذی“ کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت
دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

افکار ابن خلدون _____ محمد حنیف ندوی
عمرانیات اور فلسفہ تدریج کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی عمرانی اور دینی و علمی حیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۲۵ روپے

اسلام اور موسیقی _____ شاہ محمد جعفر بھلواروی
اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۳۵ روپے

ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز _____ شاہ محمد جعفر بھلواروی
محکم، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، طع، ہر ترکہ _____ غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق مدلل قانونی تجاویز جو اصل اسلام، اور حکمت عمل پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱۲۵ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج _____ شاہ محمد جعفر بھلواروی
تعدد ازدواج ہمارے معاشرے کے لیے ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور اس میں مختلف رائیں ہیں۔ اس مسئلہ کے جتنے پہلو ہیں ان پر اس کتاب میں کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ روپے

زیر دستوں کی آقائی _____ شاہ محمد جعفر ندوی
مصر کے مشہور مفکر و ادیب محمد حسین کی عمر کہ آرا کتاب "الوحد الحق" کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۳۵ روپے

مقام سنت _____ محمد حنیف ندوی
وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباع حدیث کا ضروری ہے یا سنت کا؟ مسائل حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو سکتا ہے؟ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۵۰ روپے

الدین مسٹر _____ شاہ محمد جعفر ندوی

دین کو پہاڑی تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان ہی چیز ہے۔ اس بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

گستاخانہ حدیث _____ شاہ محمد جعفر ندوی

یہ ان چالیس مضامین کی احادیث کی تشریح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآن احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵۰ و ۳ روپے

اجتہاد و مسائل _____ شاہ محمد جعفر ندوی

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں ایک نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے کہ نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نوہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ و ۴ روپے

ریاض السنہ _____ شاہ محمد جعفر ندوی

ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

تحدید نسل _____ شاہ محمد جعفر ندوی

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے۔ وسائل زندگی اور انسانی آباد میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق _____ بشیر احمد ڈاؤد

جدید دور میں جب ہم اپنے عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کی کوشش کر رہے ہیں قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہو جاتا ہے۔ اس کتاب میں اسلام قبل کے کچھ حکماء کا تعابلی مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

اسلام اور رواداری _____ رئیس احمد جعفری
قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسن سلوک ہوا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ حصہ اول ۷۲۵ روپے - حصہ دوم ۷۵۰ روپے

سیاستِ شریعیہ _____ رئیس احمد جعفری
اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شریعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایاتِ صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے قیمت ۵ روپے
تاریخِ جمہوریت _____ شاہد حسین رزاقی
قبائلی معاشرہ اور یونانِ قدیم سے لے کر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جن میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ _____ محمد مظہر الدین صدیقی
عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے قیمت ۵ روپے

مقامِ انسانیت _____ محمد مظہر الدین صدیقی
مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کو رد کہ اسلام نے خدا کو ایک مادی مادہ کی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادی مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۷۲۵ روپے
اسلام کا نظریہ تاریخ _____ محمد مظہر الدین صدیقی
اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اسلام کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۷۵۰ روپے۔

اسلام میں حیثیت نسواں ————— محمد مظہر الدین صدیقی
 مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ، اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات
 کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۳۵ روپے

دینِ فطرت ————— محمد مظہر الدین صدیقی
 اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی
 میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱۵ روپے

عقائد و اعمال ————— محمد مظہر الدین صدیقی
 عقیدہ کی نوعیت اور اہمیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا
 گیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔

اسلام کا نظریہ اخلاق ————— محمد مظہر الدین صدیقی
 قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔
 قیمت ۲ روپے۔

مسئلہ زمین اور اسلام ————— شیخ محمود احمد
 زرعی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے اور یہ
 کتاب اس اہم مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سچی تبلیغ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے۔

قرآن اور علمِ جدید ————— ڈاکٹر محمد رفیع الدین
 اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ
 کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم ————— ڈاکٹر محمد رفیع الدین
 اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت
 قیمت ۱۲۵ روپے

سلام کی بنیادی حقیقتیں ————— خلیفہ عبدالکلیم و رفقاء
 ان عنوان کے تحت ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث
 ہے۔ قیمت ۲ روپے۔

مذہب و تمدنِ اسلامی ————— رشید اختر ندوی
 سانی تمذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی عروج و
 نقاد کی ایک جامع تاریخ ہے۔ حصہ اول: تمذیبِ اسلامی۔ قیمت ۶ روپے۔ حصہ دوم: اسلامی
 تمدن بنو امیہ کے عہد میں قیمت ۵۰ روپے۔ حصہ سوم: اسلامی تمدن بنو عباس کے عہد میں۔
 بت ۷ روپے۔

سب العرب ————— مترجم کلیم ری علی احمد نیر واسطی
 رورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب عرب میں میڈلین "کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۲۵ روپے
 محفوظاتِ رومی ————— مترجم عبدالرشید نسیم
 کتاب مولانا جلال الدین کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔
 بت ۷۲۵ روپے

شرِ لاہور ————— سید دانشی فرید آبادی
 کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ "ادبِ بابِ سیف و سیاست" قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ
 ہے۔ اور دوسرا حصہ "صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعرا سے متعلق ہے۔
 بت ۷۲۵ روپے۔

بیاتِ محمد ————— مترجم ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی
 سر کے لیگانڈ روزگار انشا پر داز محمد حسن ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲۵ روپے
 بر عمر ————— مترجم ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی
 دہلی اندلہ محدث و دہلوی کی تالیف "رسالہ دہ مذہب فاروقی اعظم" کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۷۵ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں ————— عبدالحیہ سہت
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برہمنوں کے ہندو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت
میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔
قیمت ۱۲ روپے۔

مسلم تاریخ ————— حقیقت کے آئینے میں ————— ابو الامان امیر حسری
اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، مکمل تاریخ اور
حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۳۰ روپے۔

اسلام اور مذاہب عالم ————— محمد منظر الدین صدیقی
مذاہب عالم اور اسلام کا ایک تقابلی مطالعہ۔ یہ کتاب یہ وضاحت کرتی ہے کہ اسلام انسان
کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل تھی۔ اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یکجا کر کے اپنی وحدت
میں سمیٹ دیا۔ قیمت ۵۰ روپے۔

مشاہیر اسلام ————— خواجہ عباد اللہ اختر
اسلام کی تاریخ مشاہیر و اکابر کے حیات افروز اور روح پرور سوانح حیات کا ایک دلکش
اور دلآویز مجموعہ ہے۔ اس کتاب میں چند مشاہیر کے حالات و سوانح مؤرخانہ کاوش سے
بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے۔

مذاہب اسلامیہ ————— خواجہ عباد اللہ اختر
مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بائبلوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب
پر بحث۔ قیمت ۶ روپے۔

طے لکھتے

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

100

1

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

100

ENGLISH PUBLICATIONS OF
THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12



ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10



METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3 75



FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 0.75



MOHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick
Rs. 4.25
(In press)



QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar
Rs. 2 50

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE
AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12



WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7



ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75



FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25



RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID
AHMAD KHAN

By B. A. Dar
Rs. 10



SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

IN PRESS : (1) *Pilgrimage of Eternity*, English translation, by Principal Mahmud Ahmad, of Iqbal's Javed Nama.

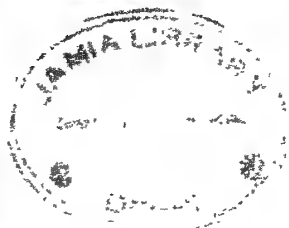
(2) *Key to the Door* by Capt. Tariq Safina Pearce.

The Secretary

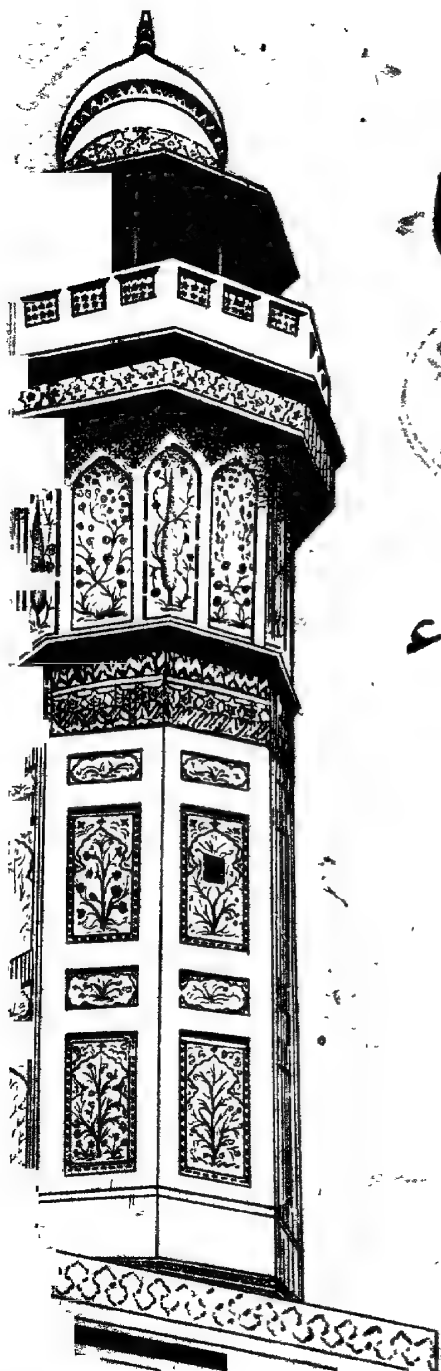
INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE

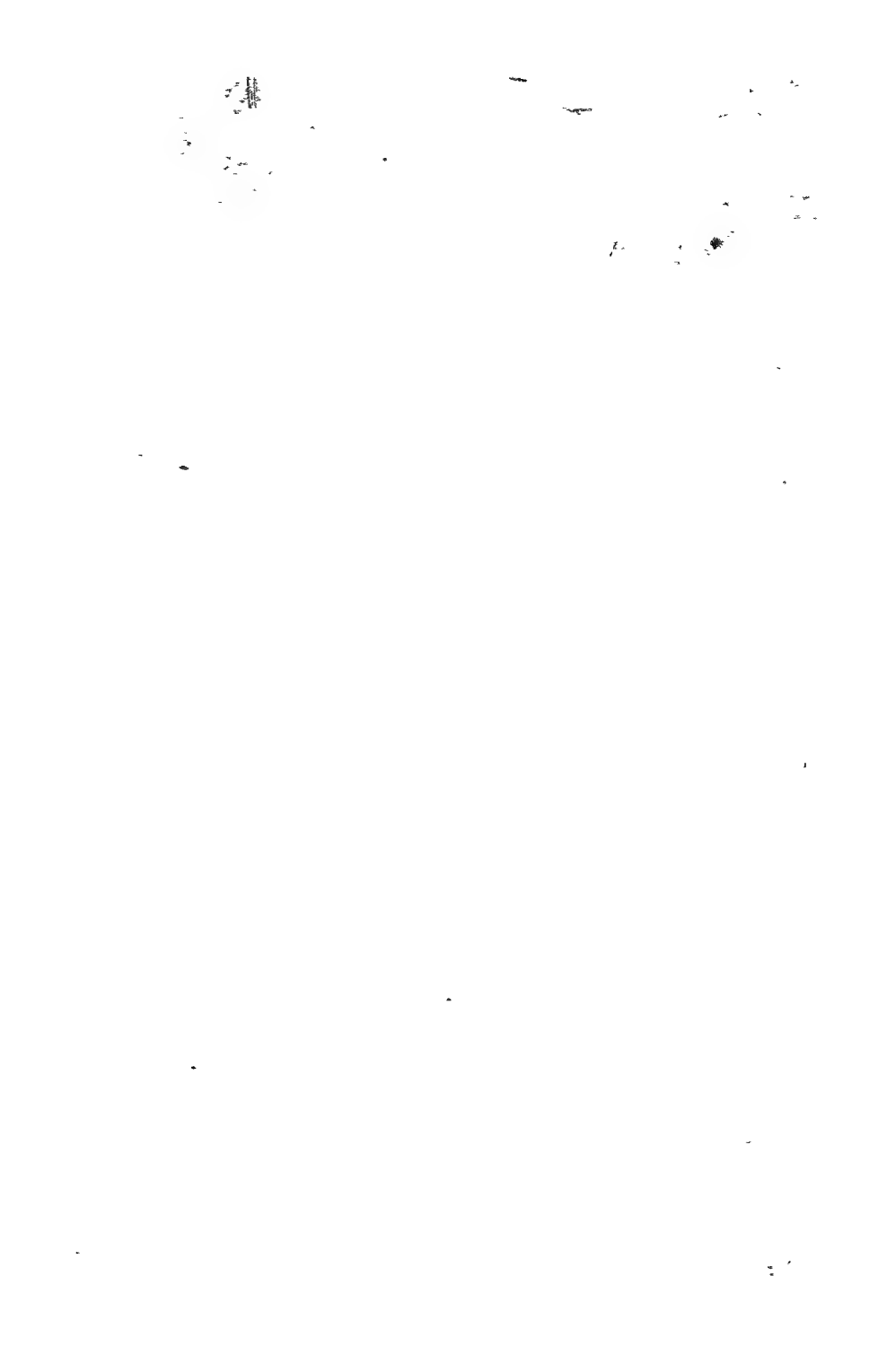
ثقافت



دسمبر ۱۹۶۱ء



دارۃ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور





تفاف لاہور

دسمبر ۱۹۶۱ء 12 DEC 1961 جلد ۱۰ ~ شماره ۶

ادارہ نثرین

مدیر: پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد جعفر چلواری

محمد حنیف ندوی

رئیس اجلاس

بشیر احمد ڈار

معاون مدیر: شاہد حسین ندائی

ادارہ نثرین اسلام آباد لاہور

تہذیب

1921

تأثرات	محمد حنیف ندوی، ۳
قرآن اور عقل	محمد جعفر شاہ چلواری، ۷
مسلم فلسفہ اور مغربی فکر	پروفیسر ایم ایم شریف، ۱۲ مترجمہ: عارف ذبیح ایم۔ لے
مہدی اول	محمد جعفر شاہ چلواری، ۲۵
مسلم سو	سید یعقوب شاہ، ۳۳

اشاعت و تبلیغ میں ان علماء کا شاندار حصہ ہے۔ اور انھیں مذہب سے بغض یافتہ حضرات کو یہ فخر حاصل ہے کہ انھوں نے انگریزی استعمار کے خلاف عظیم جہاد بلند کیے رکھا ہے، عوام میں سیاسی شعور پیدا کیا ہے، دینی و ملی رجحانات کو ابھارا ہے، رسم و رواج کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا ہے اور کوشش کی ہے کہ پہلے کی طرح لوگوں کی دلچسپیاں ہر حالت میں دین کے ساتھ وابستہ رہیں۔

مگر اس حیرت میں زمانے نے ایک نئی گردش بدلی ہے، خیالات و افکار کے آفتاب تازہ نے ایک نیا صبح و شام کا اہتمام کیا ہے۔ زندگی کے سانچے بالکل ہی مختلف قسم کے اسلوب حیات کو جنم دینے والے ہیں اور علوم و فنون کی تازہ کاریاں انسان کے عقائد و ایمانیات کو بالکل ہی نئی نکتہ اور نئے ندرج طے کرنے پر آمادہ ہیں۔

خود ترقی کیے آج وہ پہلے سے حالات اور پہلی ہی آب و ہوا کہاں ہے؟ وہ قبلہ درگاہ و مقام پریشہ اور پستی و تنگی کا سفر و قہر آسمان جو آئینے سے زیادہ شفاف اور فراخ دواہن سے بڑھ کر مضبوط و ٹھکانا کیسا ہو گا؟ نئی کولہ، برآمدہ و گیلیسی کی طرکی کا دشمنی نے موجودہ عالم کا قد و قدی بدل دیا ہے۔ اب نہ پڑاؤ اور نہ آسمان پر پڑاؤ یہ بھی ہے اور نہ زمین سائیں۔ اور مرکز کائنات۔ اور طرکی و منطق کے ٹرژے سرور و می، خدائی اعداد و اہم قیام نے توڑاٹھے ہی تھے یہ بھی نے اس پر استقرار کا اعجاز کر کے سائنس کی ترقیات کے لیے دورانے سکول دیے۔ اور حال ہی میں سنز آئر نے ایجابی منطق کو اس منطق کے ساتھ پیش کیا کہ انسانی کونیات میں ہلکا سا پچ گیا۔ عقائد اور ابعاد الطبیعیات کی استواریاں اپنی ساکھ کو بیٹھیں اور زاد و بیسیات قدیمے ترقی کی آثر نہیں ملے کر لیں کہ اس میں اور پرانی طبیعیات میں کوئی قدر مشترکہ ہی معلوم نہیں ہوتا، قدیم طرے ایک ایک کے خلاف ثابت ہو گئے ہیں۔ اور سائنس نے ارتقاء و تقدم کی بالکل ہی نئی اساسیں دریافت کر لی ہیں۔ اور پہلے کی طرح یہ جان اور سراپا افعال پذیر شے بنی رہا۔ لہذا اس نے طرکی کو ان افعال کی شکل اختیار کر لی ہے جس کا نتیجہ ہوا ہے کہ اب دنیا اور ملکیت اس کی وسعت ہم میں رہا۔ مگر اس وقت احوال ان کے سائنس میں جو طے ہوئے ہیں اور جسے انسانی حیات و صورت کو بھی اس کے اس جہاد کائنات کے ساتھ کا لکھنا ضروری ہے۔

[illegible]

قرآن اور عقل

میتا کہ شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہو جس نے عقل سے کام لینے پر اتنا زور دیا ہو جتنا قرآن نے دیا ہے۔ اس نے کئی پہلوؤں سے اور کئی نقطوں سے عقل کو کام میں لینے کے لیے رہنمائی کی تھیں وہی ہے مثلاً:
 ۱: فقط حکمة ولعلہم الکتاب والحکمة۔ یہ رسول تمہیں کتاب اور دانائی (حکمت) کی تعلیم دیتا ہے۔ ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا۔ جسے حکمت و دانائی عطا ہوئی اچھے بے شمار چیزیں مل گئیں۔

۲: انکرت سے ... وجاہہ کم الا اولی الالباب ہل عقل ہی نصرت حاصل کرتے ہیں۔

۳: فقط بصیرت سے فاعلموا ان اول الابصار عقل والو بصیرت حاصل کرو۔ عقلاً بصیرت۔ تم بصیرت سے کام نہیں لیتے!

۴: فقط عزم سے عزمائے عزمین بخود سے کام نہیں لیتے!

۵: فقط عقل سے العقلانتم عقل سے کام نہیں لیتے۔

۶: فقط قرآن سے اقلیت برہم القرآن قرآن پر غور نہیں کرتے۔

۷: فقط قرآن سے قرآن ہی قرآن کے ماننے والے ہیں۔

کہ ایک شخص ہے جو شب بیداری کی حد تک زیادہ کرنا چاہے اور وہ سراسر شب زندہ داری زیادہ اعداد و ارقام کے لیے تو بہت کم
ان دونوں میں کتنا زیادہ چھوٹا ہے؟ عائشہؓ نے فرمایا کہ جو سوال تم نے مجھ سے کیا ہے بالکل وہی سوال میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کیا تھا تو حضورؐ نے جواب دیا کہ ان دونوں میں جس کی عقل زیادہ آگہی ہو میں (عائشہؓ) نے
عارضی کیا یا رسول اللہ! میں تو ان دونوں کی حیثیت کے بارے میں عرض کر رہی ہوں (ادھر حضورؐ نے جواب دیا ہے) عقل
کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا: اے عائشہ! ان دونوں سے باز پرس تو ان کی عقلوں کے بارے میں ہوگی پس جو زیادہ
عقل ہوگا وہی غفلت ہوگا۔ دیکھو! یہی بھی اہل آخرت ہیں بھی۔

اس فرمان نبوی سے واضح ہو گیا ہے کہ شب بیداری اور عبادت و ریاضت کا مقصد محض چیزوں کی
حرکات یا چند مرحلہ کا ادا کرنا نہیں بلکہ اس کا ایک بڑا مقصد عقل و شعور اور تقویٰ و بصیرت پیدا کرنا ہے۔
اسی لیے ملائح مقصد ہمارا (باز پرس عقل کے بارے میں ہوگی) کا جملہ بڑا ہی مفید ہے یعنی باز پرس ہوگی
کہ تم نے تجھ پر طبی یا نہ طبی ہو مگر یہ باز پرس ضرور ہوگی کہ تم نے اس تہجد سے اپنے اندر قوت فکر و عقلیہ
کتنی پیدا کی اور اس سے بخاری بچھو جو میں کیا اضافہ ہوا؟ یہ ظاہر ہے کہ اسلام اپنی عبادات کے ذریعے انسان کو
کہ بے عقل نہیں بنانا چاہتا بلکہ ان میں کمال انہماق اپنی عقل و توانائی پیدا کرنا چاہتا ہے۔

اسی جگہ ان جوڑی نے ایک اور قابل غور حدیث بھی لیاں نقل کی ہے:

عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: لا تعبوا بالاسلام
یعنی حق تعالیٰ نے اس قدر عقل عطا فرمائی کہ اگر تم اس کو بھول کر دین کو بھول کر دین کے لیے
اس حد تک خوش ہو جاؤ کہ اس کا حکم عقل کے خلاف ہو۔

یہ حدیث عبادت کی کامیابی کا پتہ دیتی ہے کہ اسلام کا مقصد ہی اپنی عقل و ادب پر ایک نیا ہے
اسلام اسرا عقل و حکمت ہے جو اپنے لیے عقل کو بڑا کرنا اور اللہ جل جلالہ کی عبادت کا کمال کو
پہنچانا ہے۔ یہاں غور کی بات یہ ہے کہ ہم سب کو کہہ دینا چاہیے کہ اللہ جل جلالہ کے
کلمہ کی سب سے بڑی بات کہ اللہ جل جلالہ کی عبادت کی سب سے بڑی بات کہ اللہ جل جلالہ کی عبادت کی سب سے بڑی بات کہ
اللہ جل جلالہ کی عبادت کی سب سے بڑی بات کہ اللہ جل جلالہ کی عبادت کی سب سے بڑی بات کہ اللہ جل جلالہ کی عبادت کی سب سے بڑی بات کہ

قرآن میں جہاں عباد اللہ کے اوصاف بیان کیے گئے ہیں وہاں ایک صفت ایسی بیان کی گئی ہے۔

وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخَوِّعُوا عَلَيْهِمْ صَاعِدًا مِنْ سَمَاءٍ وَهُمْ لَا يَخْتَفُونَ
کیا وہ لوگ جو ان آیتوں پر ہرے اندھے بن کر نہیں گھبراتے۔

یعنی آیاتِ ربانی کو بھی بے سمجھے محض فوجِ اعتقادی سے نہیں مان لیتے بلکہ شعوری و عقلی طور پر سمجھ بوجھ کر اس پر ایمان لاتے ہیں۔ مطلب یہ کہ وہ یوں ہی اندھے اور اندھے کو حکم الہی پر نہیں گھبراتے بلکہ اس کی حکمت و فلسفے کو بھی سمجھتے ہیں، تمام پہلوؤں اور مضامین کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں، انطباق کے مواقع کو بھی بھیج پھانتے ہیں اور سیاق و سباق کی بھی سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ دوسرے احکام سے اس کے ہم کار و ربط بھی رکھتے ہیں۔ اور مشرعوں کے اندر سے نئے نئے عقائد کے نئے نئے نکالنے کی فکریں بھی نہیں کرتے ہیں۔ یہی معنی اندھے ہو کر نہ مگرنے کے۔ یہ ساری باتیں اس لیے ہیں کہ قرآن پڑھنے والوں میں عقل و شعور اور حکمت و دانائی زیادہ سے زیادہ پیدا ہوتی چل جائے۔

اگر قرآن پر بے سمجھے بوجھے ہرے اندھے بن کر گر پڑنے کی اجابت دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا کے کلام کے بعد انسانی کلام کی بھی بے سمجھے اندھی تقلید کی حالت پڑ جائے گی جیسا کہ آخر پڑی گئی اور تعلیماتِ باطن و ایمان بن کر رہ گئی، حالانکہ وہ عقل و فرق اور مشق فرق قائم رہتا چاہے مثلاً دونوں میں فرق یہ ہے کہ کسی حکم الہی کی حکمت سمجھ میں نہ آئے تو اسے اپنے فہم و عقل کا تصور قرار دیا جائے گا مگر اس کے پُر حکمت ہونے پر ایمان رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ لیکن انسانی تعبیر و تفسیر پر ایمان لانا اور بے سمجھے مان لینا ضروری نہیں۔ اگر وہ کتاب و حکمت کے مطابق نظر آئے گا تو مان دیا جائے گا، ورنہ اسے۔ معشر کی نیک و بدگیاں سمجھ جائیں گی۔

مگر کیا یہ فہم و حکمت اس سبب کریا گیا عقل و شعور اور فہم و نظر پر عقل کو دل دینے کے لیے اور اس کا اندازہ حکیم شمس کے لیے نہ کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ کہ ہر حکمِ خداوندی کے لیے عقل و شعور اور فہم و نظر پر عقل کو دل دینے کے لیے اور اس کا اندازہ حکیم شمس کے لیے نہ کیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ کہ ہر حکمِ خداوندی کے لیے عقل و شعور اور فہم و نظر پر عقل کو دل دینے کے لیے اور اس کا اندازہ حکیم شمس کے لیے نہ کیا گیا۔

اس کا یہی مشرور کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم نے اپنے اصلاط کے متعلق تقریباً دو چار پوزیشن اختیار کر لی جو اہل کتاب و مشرکین نے اختیار کر لی تھی۔ ان سے جب کسی غلطی کو ترک کر کے راہ راست پر ہونے کی فرمائش کی جاتی تو ان کا جواب یہ ہوتا تھا کہ: بل نتبع ما العیہنا علیہ ابائنا ہم تو اسی بات کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے بزرگوں کو پایا ہے۔ وجدنا علیہ ابائنا ہم نے اپنے باپ دادا کو اسی روش پر پایا ہے۔ یہ سب کچھ فتیر اسی بات کا ہے کہ انشا اور اس کا رسول ہماری اندر انتہائی عقل و ادائی پیدا کرنا چاہتا تھا اور ہم نے اسے تقلید جامد سے بدل کر عقل و فہم کو بالائے طاق رکھ دیا۔

اس موقع پر ایک نکتہ ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اسلام نے یہیں جہاں بے شمار نیافتاریں دی ہیں وہاں ایک قدرتی بھی خطا کی ہے کہ عقل و عقل بے عقل سلیم ہو عقل سلیم وہ عقل جسے کام میں صحیح اور حق ہو عقل کا غلط معرفت لیا جائے تو وہ عقل سلیم بن کر عقل سلیم ہے۔ قرآن چلتے پھرتے انسانوں کو موقی (مردے) کہتا ہے اس لیے کہ زندگی کا وہ صحیح معرفت نہیں لیتے، وہ کان والوں زبان والوں اور آنکھ والوں کو جسم بیکم عی (بہرے گنگے انہ) کہتا ہے اس لیے کہ فہم لایعقلون وہ عقل سلیم سے کام نہیں لیتے یعنی اپنی عقلوں کا معرفت غلط لیتے ہیں عقل تو سارے منکرین و کفار بھی رکھتے تھے کیا وہ معرفت غلط ہونے کی وجہ سے عقل سلیم تھی۔ بے وقت، بے عقلی، نادانی، جہالت اور رقابت تھی۔

الا انہم ہم السفہاء (یہی ہم دراصل بے وقت) مولانا رومی کی اصطلاح میں اس عقل سلیم

زیر کی کہتے ہیں ع

زیر کی زانیس عشق از آدم است !

مکتبہ اسلامیہ
لاہور

مسلم فلسفہ اور مغربی فکر

- ۱۔ مسلم فلسفے نے مغربی فکر پر کئی لحاظ سے اثر ڈالا۔
- ۲۔ اس نے مغرب میں تحریک انیت کی داغ بیل ڈالی۔
- ۳۔ اس نے علوم کو درج بالا۔ اور
- ۴۔ علم طریق کا آغاز کیا۔
- ۵۔ فلسفہ کو ذہب سے ہم آہنگ کرنے میں مغربی شکلیں کی مدد کی۔
- ۶۔ مغربی عقوت کی تحریک پیدا کی۔

وہ اطالوی نشاۃ الثانیہ کی بنیاد رکھی اور کانسٹنٹ کے زمانے تک یورپی فکر کو متاثر کیا۔
مسلمان اولین انیت پرست تھے اور انھوں نے مغربی فکر کو اس جذبے کی طرف مائل کیا۔
انھوں نے ہی سید سے پہلے مغرب کو دیکھا اور کلیسا کے باہر سب کچھ طاقت و جمالت نہیں بلکہ مسلم کی
بے اندازہ دولت ہے۔ انھوں نے زمان کے وہی کارائے نملوں کی تسخیر کر کے انھیں مزید ترقی
کا اور ان کو کافی دانش اور عقلی ذہن میں رکھی اور اسے عقل قائم ہونے سے پہلے مغرب میں
سکھ کر دیا۔ یہ مسلمان ہی کے اثرات تھے تاکہ مغربی مغرب کے باہر کے تعلیم و دماغ کو لگ بھگ اس
اطلاعت و ذہن کے ایک نکتہ شمار کیے جانے لگے۔

عراق کا کافی حصہ اسی سے تعلق ہے۔ اندھاری کے ذہن کو تمام کے عروج و زوال کا علم
 نہ تو کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ اور فطرت دونوں علم کے ناگزیر ذریعے ہیں۔ اس تاریخی
 انداز تاریخ نے مسلمانوں میں ایک صحیح تاریخی شعور پیدا کیا۔ یہ وہ شعور ہے ہی جو میں نے دنیا کے مسلم
 مروجہ طبعی، مسعودی، ابن حیات وغیرہم پیدا کیے۔ ہمیں میں سے ایک یورپی کی مثال
 میں نے تاریخ میں پہلی مرتبہ تاریخی تنقید کے اصول عفر کیے۔ چنانچہ ہمیر ڈوش کے بعد سب کے لئے مطالعہ
 نے تاریخی شعور کو ترقی دی اور مغرب پر تاریخی علوم کے دورانے کھول دیے لیکن علم مشرق نے مغرب
 کو جو عظیم ترین نعمت عطا کی وہ تھی علمی یا استقرائی طریق تحقیق۔ اس سلسلے میں بریگٹ کا کیا نقیاس
 نقل کر دینے کے سوا مجھے کچھ کہنے کی حاجت نہیں۔ وہ کہتا ہے :

یونانی ترتیب دینے والے بناتے اور نظریات قائم کرتے، لیکن ماہرانہ انداز نقیشتیں بناتے
 کرنا معقول اور طویل مشاہدہ اور اختیاری تحقیق سب کے سب یونانی مزاج کے لیے اجنبی چیز تھے۔
 قلم نگار کی دنیا میں نقطہ ایلینی اسکندریہ کا علمی کام سائنس کے لگ بھگ تھا جس پر ہم سائنس کہتے
 ہیں وہ یورپ میں ایسی رواج تحقیق نقیشتیں، اختیار مشاہدہ اور سائنس کے نئے طریقوں اور سائنسی
 کی ترقی کے نتیجے میں پیدا ہوئی جس سے یونانی راقف نہ تھے۔ یورپ میں وہ روح اور وہ طریقے
 عربوں ہی کی وجہ سے رائج ہوئے۔ (تشکیل انسانیت ص ۲۹۰)

پندرہویں صدی تک فلسفہ اور سائنس دین کے دشمن خیال کیے جاتے تھے۔ اسی لیے ارسطو
 اور ابن رشد کے فلسفوں کی تدریس ممنوع قرار دی گئی۔ بروکھوہلا دیگیا۔ کیپلر کی تعذیب کی
 گئی اور گلیلیو کو اپنی رائے واپس لینے پر مجبور کیا گیا۔ مسلم مفکرین نے اخلاطین، ارسطو اور فلاطینوس
 کی پیروی میں مذہب کو عقل سے تطبیق دینے کی کوشش کی اور اسی طرح مذہب اور فلسفہ کو آواز داد
 ترقی کے مواقع پیدا ہوئے۔ اس کے علاوہ مغرب نے مغرب سے قبل تاریخی علوم کو نشوونما دی۔
 اور یہی نقطہ تاریخی اسلامی تصنیف کا بہت زیادہ اثر تھا۔ سب سے پہلی مشرق کی گئی۔ اس سے
 باوجود یہ کتاب اسلام اور عربوں کی تاریخ میں گہرا اثر کرتی ہے۔ آخر کار اس کی

تفصیلات ابن عربی سے لی ہیں۔ اور تفسیر آریزی اپنی کتاب تصوف میں رقم طراز ہے کہ جو شخص
ہمسایہ صوفیہ سے ملے یاں آت کر اس کی بکھوں کو چھتا ہے وہ فوراً اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اس کا تمام
انسان مذکورہ صوفیہ کی طرح اپنے ان کلم صوفیہ سے ماخوذ ہے جو خود بھی ہمسایہ ہی کے باشندے تھے۔
چودھویں صدی میں دینے والے نے تصوف پر کھما، وہ با کمال عالم اور دم کے در سلسلہ شریعت کا بانی تھا
اس کی تصوف نامہ تحریریں بلاشبہ بیوفیادہ تفکر سے متاثر ہیں۔ آخری دور میں فارسی تصوف نامہ شاعری
کا گونے جیسے عظیم مغربی پرائیڈ کا محتاج نہیں۔

فلسفے میں سب سے پہلا عظیم مفکر جس نے مغرب پر اثر ڈالا فارابی ہے۔ اس نے اور اس کی
تقلید میں ابن سسینا نے امکان اور وجوب کے تصور پر مبنی خدا کے وجود کو منہور کوئی ثبوت کی تفسیری
صورت کا اہتمام کیا جن میں سے پہلی دو واسطوں کے ذریعہ کردہ حرکت اور قوت امکانی کے تصور پر مبنی
ہیں۔ اسے ابن سینا سے یوحنا بن یسوع اور اس سے سینٹ ٹھوس اور آئینس نے اختیار کیا اور پھر
یہ یوحنا اور لائیونیز کا طوطا نقل ہوا۔ یہی وہ ثبوت تھا جس کو کانت نے تنقید کرتے ہوئے مثالی کوئی
ثبوت کہلایا ہے۔ اس کی تصوری منطق نے جیسا کہ کار آدا بڑا خیال ہے لاطینی علماء کے منطقی فن کو
مستقل بنوا ڈالا۔

ابن سسینا (اس کے بعد غزالی اور مصری حاضر میں کانت) کے نزدیک مقولات مومنومی ہیں نہ کث
کے جملہ اہل کث مقولات مومنومی ہیں اور معروضات کا علم حاسہ ادراک اور منطقی ذہانت کی ترکیب
حاصل ہوتا ہے۔ اسی صدی میں شمس فلسفہ کا ایک پیش پا اتمامہ قول تھا اس کو یہ صرف غزالی اور
ابن سینا بکے مؤثر فکر کے معاصرین، ابن عربی اور البیرونی (دستوری ص ۱۱۱) نے بھی بیان کیا۔

مصر کے ابن سینا کے رسالے الحکمة الشریعہ سے جو اب مقدمہ ہے عربی واقعہ تھا۔
قرون وسطیٰ میں یونان میں ابن سسینا کی فلسفہ علوم کی طبقہ بندی کا کافی قبولیت حاصل تھا اور
تفسیری صدی کے حکم میں اسے وہی طبقہ بندی پر ترجیح دیتے تھے یوحنا بن یسوع اور ابن سینا
کا تصوف نامہ شمس علم اس کا شاگرد ایک تفسیر پر لکھی اس سے متاثر تھے جن کے اثر اس کے

طریق کی پیروی کرتا تھا اور اس کو اس طرح کا مفہیم ترین شارح بتاتا تھا۔ خود ہیٹ ٹومس کلیات کلیات کے سلسلے میں ابن سینا کے نظریے کی تقلید کرتا تھا ایمان کے تصورات میں سے جو ابن سینا کے مغرب کو دیکھنے ایک نظریہ معقول "بھی ہے۔

پہنچنا کا یہ نظریہ تھا کہ خدا میں عقل، ماحول اور عقل اور اسی طرح ذات اور وجود متماثل ہیں۔ اس کے برعکس مخلوقات میں وجود ایک عرض ہے جو ذات کے علاوہ ہے مگر محققین کی یہ رائے ہے کہ یہ نظریہ ابن سینا سے ابن میمون نے لیا اور اس سے پہنچنا نے اختیار کیا۔

دوسرا مسلم مفکر ابن طفیل اپنے شاہکار تحقیقی ابن یقطان کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہ لکیہ فلسفہ زمانہ ہے جس میں یہ ثابت کرتا ہے کہ وحی کی مدد کے بغیر بھی انسان علم فطرت اللہ اس کے ذریعے خدا کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ ایڈورڈ کوکرک ہنر نے سب سے پہلے اس کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور ۱۸۳۷ء میں ایکسفرڈ میں عربی متن بحیثیت شائع ہوا۔ بعد ازاں بیشتر یورپی زبانوں میں اس کے تراجم طبع ہوئے پال بروئل کے الفاظ میں اس نے بہت کم عرصے میں عامۃً انسان کی توجہ اپنی طرف مبذول کر لی اور کافی عرصے تک متداول رہا۔ اس میں دنیا کی دل چسپی تاہم مزختم نہیں ہوئی، کیونکہ اس کا ترجمہ ۱۸۹۹ء میں روسی زبان میں اور ۱۹۱۱ء میں ہسپانوی میں ہوا۔ انگریزی میں پھر جارج کینتھ نے ۱۹۰۷ء میں اور اس کے بعد جارج ایڈورڈ نے ۱۹۱۱ء میں اور سامن اوگلے نے ۱۹۱۲ء میں ترجمہ کیے۔ اوگلے کے ترجمہ کی اشاعت کے گیارہ سال بعد ڈیوگنے اپنی تصنیف روشنی کو روشنی کی۔ بلذات دھوت خیر نکا لکھا ہے کہ ڈیوگنے اپنی تصنیف کے لیے اس حکیم مسلم فلسفی کا احسان مند ہے۔

ابن رشد سے بڑھ کر کسی مسلم مفکر نے مغرب کو متاثر نہیں کیا اس کے تصورات جن کی بنیاد مشرق اور مغرب کے حکمیں نے اس کی شدت سے مخالفت کی اور جو عربی و مصری حکم کی تھی اس کا رد کرنے والے نے انہیں سرگرمی سے اس کا حیرت مہم کیا اور اس کے جن تصورات نے لبرل فلسفہ کی بنیاد بنائی۔

اور اس کی بنیاد کی بنیاد بنی۔

۱۲۔ تشریح و تفسیر جو سیکڑ لڑکے کے قول کے مطابق - لمبے کے مدارس میں جنگل کی آگ کی طرح

۱۳۔ اہل بدعت میں سے انسانیات کی گمانی روح کی بقا اور انفرادی روح کی فنا پر افسوس ہے۔

۱۴۔ مانوس کی ادبیت اور قربت امکانی اور

۱۵۔ آزاد کا نشان

ابن رشد کا نظریہ حقیقتیں اور یہ مسئلہ کہ مادہ ابدی اور اساقوی الابرہ ہے کہ اپنے اذہر برکت کو پیدا کر سکے بغیر کچھ ہی سطوح کے لیے نعمت غیر مترقبہ تھا جو تقلید پسند کلیسا اور ریاست کے مغرب کے دشمن کے سائنسی نظریات ابن رشد کے اپنی نظریات پر مبنی تھے جو مغرب میں اسی کے نام سے مغرب ہوئے۔ اسی دہے دہے دہی و لغت نے ابن رشد کو حکمین کے مخالفوں کا استاد کہا ہے۔

اسلم فلسفے کو مغرب میں نقل کرنے کی قیادت ہسپانیہ کے یہودیوں نے سنبھالی۔ موحذین کے مفسر و حکومت میں یہودی علماء کو ملک سے نکال دیا گیا۔ وہ ہسپانیہ ہسپانیہ کے یون اور اٹلیلیہ (ہسپانیہ کے عیسائی تھے) اور سبکی کو ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے۔ انھیں موحذین میں سے ابو یوسف یعقوب النعمان (۹۹-۶۱۸۲) تھا جن نے تقلید پسندوں کی تشفی کی خاطر کچھ حصے کے لیے ابن رشد کو بھی مراکش سے بللا وطن کر دیا تھا۔

ابن رشد شمس نے جس نے خود لوگوں میں تعلیم پائی تھی اور عیسائیت کو مسلم کو سے روشناس کرنے کا کام انجام دیا تھا، ان کا غیر مقدم کیا۔ اس کے جانشین فریڈرک سوم اور ایفوشو وائٹ نے اس روایت کو برقرار رکھا اور یہودی علماء کو رجب کے کام پر لگایا۔ بعد ازاں چوتھی سے طبع طاعت میں رہنے والے یہودی علماء میں سے ٹی ایک ایسے نظریات (ابن رشدیت) کی بنیاد بن گئے جو مغرب ہوئے۔ اس طرح یونپ کے دوسرے حصوں میں علماء کے علم کو یہ کام دیکھ کر حیرت و حیران میں آئے جہاں جہاں کوئی اختیار کی ہیں کم نظریات کی تصانیف کا روبرو ہے حیرت و حیران میں آئے ہیں کہ یہ ہے ان تصانیف میں ابن رشد کا نام سرور ہے

جس کے وہ کلام پر مزاج تھے۔ نزل میں اقامت پذیر ابن طہون کے خاندان کے افراد نے صرف
 ابن رشد اور اس کی مشرعات کے ترجمے کا کام اپنے ذمے لے لیا۔ ان میں طے صغی کی کتاب ابن
 کی تصانیف کا مجموعہ میں بیوٹل ابن طہون کی "آراء فی فلسفہ وجود ابن سلیمان کاہن کی تلاش محنت"
 اور ابن سلیمان کی "اب جنت" ایسی ہی کتابیں تھیں۔ یہودی فلاسفے میں اگر لیوی فزالی کا
 ابن سلیمان ابن سینا کا صحیح کرتے تھے تو جبر توفید ابن رشد کا پیرو تھا۔ یہودی علماء کے علاوہ
 یہودی سیاست دان اور تیار فرائض، اطالیہ اور مسطالہ میں ابن رشدیت کی اشاعت
 میں مدد حاصل بنے۔

عالم سمیت میں طیلطہ کے استحقاق (۱۱۳۰ تا ۱۱۵۰) رٹینڈ نے ایک داستان کی کہے کی
 بنیاد رکھی۔ اس داستان کہے میں علم متفقین کی فلسفہ اور سائنس پر ایم ترین تصانیف میں
 اسطر دکی کتاب کے عربی تراجم اور فارسی اور ابن سینا ابن رشد کی مشرعات اور مختصرات کو
 طیلطہ کا جامہ پہنا دیا۔ طیلطہ میں کلام کرنے والے عرب میں ہی ابن رشد کی ایک عربی ہی تھا لیکن
 اس کی کتاب اسطر کے تراجم کو درج کی گئی تھی۔ طیلطہ اور ناقابل ترجمہ کہا ہے۔

بارہوی مدی کے آخر میں فلسفہ ابن رشد یوسپ میں اور بالخصوص ابن طیفیل کے
 اسی جو پیرس کے شہر مغزوں سے متعلق تھے بعد مقبول ہوا۔ یہاں تک کہ طیلطہ میں پیرس
 میں کلیسا کی مجلس شری نے اسطر کی طبی تاریخ اور اس پر ابن رشد کی مشرعات کی جو تفسیر
 منہج قرار دے دی۔ طیلطہ میں اس مخالفت کی توضیح بھی ادا پاؤں نے طیلطہ اور
 طیلطہ میں اسی مخالفت کی تجدید کی۔ طیلطہ میں ابن رشد چارم نے داستان گاہ طیلطہ میں اسطر
 کی طبیات اور البیاء طبیات کی تنظیم کی مخالفت کر دی۔ طیلطہ میں پیرس کے استحقاق نے
 ابن رشد کے ترو اس کی تکرار کو مرد قرار دے دیا۔ اور ۱۷۴۴ء میں اس نے ابن رشد
 کے مشرعات ابن رشد کا کلام بنایا۔ یہ ہمیں ابن رشد کے فلسفے کی حق ناقابل توفیق تھی کہ طیلطہ
 کے دربار کی

اسلام کو فریاد کیا کہ ہم کا ہشتادویں پائیر میں عرب اساتذہ کے تعلیم پانے اور
 نیز عمارات کی تعلیم کے دوران مسلمانوں سے گہرے رابطہ کے باعث مسلم فک اور بالخصوص فلسفہ میں
 کامیت مدح میں چکا تھا۔ اسلام میں اس نے نیل میں آگئے اللہ کا خاص طور پر اس مقصد
 کے لیے کام کی کہ مغرب کے لوگوں کو مسلم فلسفہ اور سائنس سے روشناس کرانے میں نے
 اس کا اللہ کا وہ تعلیم حاصل کی۔ یہاں دونوں حیاتی اور بیرونی ترجمین عربی تصانیف کو لاطینی اور
 عبرانی میں منتقل کرنے پر آمادہ تھے۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصانیف کے عربی تراجم رحمت اس
 دانش گاہ کے نقاب میں شامل کیے گئے بلکہ انہیں پیرس اور بولونا کی دانش گاہوں میں بھی بھیجا گیا۔
 تیسری صدی کے وسط تک اس وقت کی تقریباً تمام تصنیفات عربی سے عبرانی اور لاطینی میں
 ترجمہ ہو چکی تھیں۔ انیکل سکولس ہرانوس وغیرہ نے ابن رشد کی مشروح کلام لاطینی میں ترجمہ کیا اور
 یسپ بھر میں ان کی شہرت و اشاعت ہوئی۔ اس کے نقل و ترجمے پھیلانے میں رابن بٹیش پیش تھے
 اور انہی کے زیر اوستوں تصانیف اصل یونانی سے نیز ابن رشد کی مشروح ترجمہ ہوئیں۔ ابن رشد کا
 فلسفہ سچے سچ زیادہ لوگوں کو آدھار دیا۔ دانش گاہوں میں پھیلا۔ علم نقل کے ان دو مراکز میں سے پانچواں
 وہ شہرت کا گھر بن گیا تھا۔

مغرب میں ابن رشدیت سرعت کے ساتھ غالب طریق فکر کی صورت اختیار کر گئی۔ قرآن و وحی
 کے لیدر کے علم میں تمام مصنفین سے بڑھ کر ابن رشد کی مشروح ارسطو نے حیاں پیدا کیا۔ یسپ
 مدی کے اور اس کے تقلید پسندانہ رد عمل کے باوجود ابن رشدیت یسپ کا سلسلہ محبت قرار دیا۔
 اس وقت تک مغرب کی تمام اعلیٰ درس گاہوں میں اور خاص کر جامعہ پیرس میں ابن رشد کی تصنیفات
 نظر رکھتی رہی۔ البتہ ان کتابوں سے وہ کام ملتا تھا کہ وہ کیا تھا۔
 تفہیم کامل احترام تھا۔

یسپ مدی تک فلسفہ ابن رشد بقول ریتان اطالیہ کا تقریباً مکمل فلسفہ بن گیا۔
 اس طرح سے ہاوردی سے زیادہ جسے ہم اس غیر معمولی انسان کا لیدر کہنا چاہتے ہیں وہ اس وقت

۱۔ اور اسی کے باعث اطالوی نشاۃ الثانیہ معروف مؤرخین آئی۔ کوئٹن نے اس کے اثر و نفوذ
موازنہ ہمارے دور میں ڈارون کے اثر سے کیا ہے لیکن یہ موازنہ جی جی صحیح ہو سکتا ہے اگر ڈارونیت
جی مزید تین صدیاں زندہ رہے۔

اب میں مسلم فکر کے ان اثرات کی طرف آتا ہوں جو اس نے مغرب کے جدید فکر پر ڈالے ہیں۔

دیکارت کے زمانے سے بہت پہلے عربی فلسفہ مغرب میں بہت دور تک سرایت کر چکا تھا۔

بارہویں صدی کے وسط سے قبل غزالی کی کتب کے بیشتر تراجم لاطینی میں ہو چکے تھے۔ ہرودی اور

عیسائی علم الکلام پر اس نے کافی اثر ڈالا۔ اس کے تشکیک کو دیکارٹ سے بہت پہلے یوہانہ لیری

(۱۱۴۵ء) نے اپنی تصنیف CHOSARI میں اختیار کیا تھا اور اس کا اثر کیماس

(۱۶۱۰ء) پر ظاہر ہو چکا تھا۔ دوسری زمینداری غزالی کی ایک تصنیف "تہافت الفلاسفہ"

کے عبرانی ترجمے کا یہ تصنیف سے استعمال کر چکا تھا اور اس نے اس کا کافی حصہ اپنی کتاب "P"

کے حصہ میں شامل کر لیا۔ پاسکل اس کے افکار سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ خدا کا علم سے جو

کی تخلیق کرنا، خدا کے علم کا کلیات اور عزیزات و دولوں پر حاوی ہونا اور حیات بعد الموت سے متعلق

جو دلائل غزالی نے پیش کیے وہ عیسائی شکاکین نے اختیار کر لیے۔ مسٹر رابن کی خریدوں میں بھی یہی

پیش کرتے ہیں۔ سینٹ ٹومس نے دانش گاہ پیریز کے ڈومینیکی سلسلے سے تعلیم پائی تھی۔ اس نے وہ غزالی کے

فلسفے سے بخوبی واقف تھا اور ارسطاطالیس پر حملوں میں اس نے غزالی ہی کے دلائل استعمال کیے

سینٹ ٹومس کا تصنیف "Summa Theologiae" اور غزالی کا وحی اور وحیات کے

تعلق میں عقل کے مقام پر رسالہ کہی جگہ اپنے دلائل اور نتائج میں مستازی چلتے ہیں۔ دولوں کا وحی

ہے کہ انھوں نے روایت طرابلس میں سترت پائی۔ اور دولوں نے اپنے مخالفین کا موقف، ان

پر اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے منصفانہ انداز میں بیان کیا ہے جن مسائل میں سینٹ ٹومس غزالی

سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔

اثبات وجود باری، علم الہی، ربانیت خداوندیکہ، اساتے الہیہ اور صفات کثرت کرنے

کے لیے احتمال و وجہ کے نظریات و کلام، الہی بحیثیت الفلک ذہنی معجزات کا دلیل ثبوت ہوتا۔
سیات بعد الموت (میرزا اسحاق مسعود)

میرزا یحییٰ خان غزالی نے ڈالا ہے اس کا ابھی تک پوری طرح اندازہ نہیں کیا گیا
دیانت کے کچھ مسلم مفکر کا دالہ اسطرح بلا واسطہ احسان مند ہونے کا کہیں بھی اقرار نہیں
کیا۔ تاہم یہ بات مشکل ہے کہ وہ غزالی کے عام انداز فکر سے واقف نہ تھا اور وہ ناطق متکلمین
کو دساطرت سے اس سے متاثر نہ ہوا تھا۔ یہ نتیجہ اور بھی راسخ ہو جاتا ہے جب ہم اس بات کا
اندازہ کرتے ہیں کہ وہ نہ صرف ناطق کا عالم تھا بلکہ اس نے خود اپنی مدح میں کہا تھا کہ —

"Meditationes De Prima Philosophy" اور "Principia Philosophia"

ان کی یہ ہم دیکھتے ہیں کہ باکل غزالی ہی کی طرح دیانت خود اپنے نفس کے مطالعے کے ذریعے اپنے
سناج پر سمجھا۔ غزالی کا اصول آغاز: "میرزا ارادہ ہے، ابتدا میں ہوں" ہے اور دیانت کا ہے
"میرزا خیال ہے، لہذا میں ہوں"۔ اس نے غزالی کے وجودی و حقیقی تصور سے مثبت اور منفی صفات
باری حق کے ارتباط کا تتبع کیا ہے۔ اس کا اور اس سے پہلے لکھا کلام متعدد (وہ جس کے اجزاء کسی
حدو یا پیمانہ نفس سے ظاہر نہیں کیے جاسکتے) اور غیر معین (جس کی کوئی حد نہ ہو) میں قائم کردہ امتیاز
بعینہ وہی تھا جو غزالی اور ابن سینا اور ان کی تقلید میں کر لیا اس اور بد فہمی میں کیا تھا یا جو
غزالی کی طرح وہ طبیعت کا آغاز اس بیان کے ساتھ کرتا ہے کہ کس طرح اس نے تقریباً ہر مسئلہ فکر
اور حقیقہ پر تنقیدی نگاہ ڈالی اور کس طرح وہ اپنے فکر و خیالات کا متقی تجزیہ جواب حاصل کرتے
ہیں تاکہ اس کے بعد اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی تحقیق میں ہر قسم کی تقلید کو ترک کر دے۔

اس حقیقت سے کوئی محال انکار نہیں کہ فلسفہ، علم اور سائنس کے میدان میں مسلمان مفکرین
کا شہسہ کن ہیں۔ جس سے لاطینی زبان میں ترجمہ ہو کر مغربی دنیا میں رائج ہو چکی ہیں۔ اب اگر
مغربی دنیا میں اس کے بعد کوئی ایسا طرز فکر یا حرکت شروع ہو جو باکل مسلم عقائد کے طرز فکر کا
جوہر و روح بھر دے اس میں ہم حق بجانب ہوں گے کہ یہ تحریک مسلمانوں کے دین پر ایمان و عقائد
کے لیے ہر قسم کی مسامحہ و نرمی کی ضرورت ہے۔

اگرچہ غزالی کے تمام دیگر شاہکار روش اللہ سے قبل لاطینی میں ترجمہ ہو چکے تھے اور انھوں نے سطر طور پر مغربی مسئلہ فکر پر معتد بہ اثر ڈالا تھا۔ تاہم اس امر کی کوئی نشاندہی نہیں ملتی کہ غزالی کی "المنقذ من الضلال" لاطینی میں ترجمہ ہو چکی تھی۔ اس کی تحقیق کن لاطینی کے علماء کا کام ہے۔ لیکن اس بقینف میں اور دیکارٹ کے "Discours sur la Methode" مطبوعہ ۱۶۳۷ء میں غیر معمولی حد تک مماثلت اتنی بڑی و اعلیٰ شہادت ہے کہ مغرب کے اس بابائے فلسفہ مجدد پر اس کے اثر کا انکار کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

غزالی کی "المنقذ" اور دیکارٹ کی "Discours sur la Methode" خود نوشت سرگزشت ہیں۔ غزالی اور دیکارٹ دونوں نے اپنی اپنی داستانِ حیات عالمِ شباب سے شروع کی ہے (م: ۲۰ - ۸۱) دونوں نے محسوس کیا کہ کیونکو حیسانی و الدین کے بچے یکساں قوت استلال رکھنے کے باوجود رواج اور مثال کی بدولت یہودی و الدین کے پرورش کردہ بچوں کے عقائد سے مختلف عقائد رکھتے ہیں اور فراسیدیوں میں پروان چڑھنے والے اُن سے مختلف ہوتے ہیں انھوں نے جرموں کے ہاں پرورش پائی ہو (م: ۶۱ - ۱۹۱) لہذا دونوں روایت، رواج یا مثال پر جتنی ہر شے کو نہ ماننے کا فیصلہ کر لیتے ہیں۔ (م: ۶۵ - ۱۳۰) دونوں نے انکشاف حق کیلئے ہر تہا کی خاطر تمام کھلم کھلا کر ایک ہی جہہ کی بنا پر اس کا لڑی کہ یقینی علم حیات سے حاصل نہیں ہو سکتا (م: ۱۰۰ - ۱۶۵) جسی تجربہ کے تقاضی کی زبان اور مثالیں جو ان دونوں نے دی ہیں وہ کم و بیش مماثل ہیں (م: ۸۱ - ۳۶ - ۶۷) دونوں نے جو کتابیں ان کے ہاتھ لگیں تمام پڑھ ڈالیں، اور اپنے مطالعے کے بیان میں دونوں نے ایک ہی قسم کے موضوعات کا ذکر کیا، فلسفہ، ریاضی، منطق، دینیات اور علوم طبیعیہ، الہیہ و دیکارٹ کے ہاں ادب زائد ہے۔ ایک ایک کر کے ان تمام موضوعات اور تمام عقائد کی باج پڑاں کے بعد دونوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ یقینی علم سے طاری ہیں۔ چنانچہ دونوں نے ہر طرح کی مذکور ذکر کردہ کام کر لیا (م: ۱۰۰ - ۱۲ - ۱۳) لہذا جو کہ ان کے دوستک عجیب علم کے شکل پر پکا تھا۔ اس کے بارے میں دونوں اسیان شکک ہو جاتے ہیں اور جن آثار کو وہ اس وقت تک لکھتے

آئے تھے انہیں متروک کر دیتے ہیں۔ دلائل نے یہ قیاس کرتے ہوئے کہ جیسے تجربات انہیں بیداری کی
 زندگی میں دیتے ہیں، ایسے ہی تجربات حالت ندرم میں بھی پیش آتے ہوں گے، گناہ اس وقت ان میں
 کوئی حقیقت نہیں ہوتی، یہ نتیجہ نکالنا اس وقت تک جو کچھ ان کے افواہ میں ہے وہ الہامی روایات سے
 قطع کر کے نہیں (م: ۱۰-۱۲) دونوں اپنی اپنی کارگاہوں سے کنارہ کش ہو گئے کئی سال تلاش میں
 ہیں اب کوئی بارے پھرے (م: ۳-۲۰) ابدال آخری اپنی حق گوئی کے لیے زیادہ پرسکون اور خوشگوار
 مقامات کو گئے (ایک برس اور آخر کار دنیا چھوڑ کر اور دوسرا الینڈرک)۔ (م: ۲۰-۲۰۰)۔

دلائل نے اکتشاف حق کے لیے ایک نیا طریق نکالا اور دونوں کا یہ طریق بالکل ایک ہی تھا جو
 منہ اسی بات کو صریح سمجھنے پر مشتمل ہے جس کا شک و شبہ کسی امکان کے بغیر واضح اور مترشح طور
 پر سامدہ کہ ہوں۔ دونوں کا خیال ہے کہ حقیقت کے لیے انہیں ریاضتی کی اس راحت اور وضاحت
 کی ضرورت ہے جیسا کہ مشلا ٹھکان کے تین زاویوں کا دو قانونوں کے برابر ہوتا یا مثلاً یہ کہ میں تین سے
 زیادہ ہے (م: ۷-۲۰) دونوں انکساری سے یہ واضح طور پر کہتے ہیں کہ اپنے بیان سے ان کا
 یہ مقصد نہیں کہ شخص ان کے نمونے پر چلے بلکہ صرف (بی تحقیق) حق کی سرگزشت کہنا مقصود ہے (م: ۱۰-۱۱)
 (۱۱-۱۲) حاشیہ) ان ہر دو تعینات میں اہمائی تعمیر ان کو متشابہت دیکھ کر یوں ہنری ولس کو اپنی
 متشابہت فلسفہ میں کہنا پڑا کہ "اگر اس کا کوئی ترجمہ دیکھا کر اس کے زلزلے میں موجود ہوتا تو ہر کوئی اس فرق
 کے خلاف آواز بلند کرتا۔"

لکھنؤ میں ان کی موجودہ شہرت سوانح حیات ہی، تو میں تو ان کا تفکر کے لیے زیادہ پرسکون جگہوں پر جانا اور

* "میں نے ان کے ساتھ ساتھ ان کے فضائل" شاخ شدہ بشمول عالم بریں لاہور کے لیے ارد "خ" (۱۹۲۳ء میں)

یہی شاخ شدہ Discourse sur La Methode کہ فرانسس میں سے ہے (۱۹۲۳ء میں)

On the Method کے لیے جو ۱۹۲۳ء میں امریکا میں کوکب اور مسٹر ٹیگر کے فیچر ہوتے ہیں ان کے بارے میں

کتاب کے حاشیہ پر لکھا ہے۔ اور ان صفحات کی کتاب کے بارے میں

ایک دواور چیزیں جو خزانہ اور دیکارنت کی ان تصنیفات میں مشترک ہیں۔ ان کو محض اتفاقاً ملتا ہے۔
 کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ان کی اپنی اپنی تصنیفات کا خاکہ اور ان میں بحث کردہ تمام اقدار اور
 تفصیلی دلائل تک ان موضوعات کا مافیہ، اشلہ، نتیجہ، غیر اہم مضامین جن کا سرواج تشکک اور استحقاق
 بعینہ ایک حقیقت کو پالنے کے طریق کا اکتشاف ہے، یوں متوازی چلتے ہیں تو اس کو محض اتفاق سے
 منسوب کرنا ممکن ہو جائے۔ البتہ ہر ایسے ہوگا کہ خزانہ کے دیگر شاہکاروں کے ساتھ ساتھ اس
 تصنیف کا بھی لاطینی میں ترجمہ ہوا اور دیکارنت نے اسے پڑھا۔

اس تصنیف کے ترجمے کے وجود کا اگر کہیں تذکرہ نہیں ہے تو اس کا انکار بھی صحیحاً ممکن نہیں
 کیا گیا ہے۔ ایفرڈ ڈیکوم "میراثہ اسلام" میں اپنے مضمون میں لکھتا ہے کہ بارہویں صدی میں طلیطلہ
 کے مترجمین کی وساطت سے منطق، البعد الطبیعیات اور طبیعیات پر اس کی (یعنی خزانہ کی) تصانیف
 عام ہوئیں۔ اس نے کسی استفا کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کریونٹ کے جیروڈ کی ترجمہ کردہ اکثر
 حوالہ کتابوں میں سے ایک ہو۔ یہ ان تصنیفات میں سے جو جنہیں طلیطلہ کے جان اور وہیکی کو ذرا لایا اس
 نے لاطینی کا جامع ہینا یا۔ یا صورت یہ رہی ہوگی کہ دیکارنت کے لیے پہلی کبھی عالم نے فری کی کتاب کا
 متن زبانی ترجمہ کیا ہو۔ دیکارنت خود پہلے بیٹا کر رکھنے والے کئی عمدہ اذکار کی مثال "کی طرف اشارہ
 کرتا ہے (د، ۲۹) لیکن وہ نام کسی کا نہیں لیتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ خزانہ کی طرف مستدرجہ حالہ ہی میں
 اسی نے اس کے پیشرو میں بعینہ ہی خاکہ اختیار کیا تھا۔ یہ حال حقائق کچھ ہی کیوں نہ ہو،
 میرا یقین ہے کہ خزانہ کا دیکارنت کی "Discourse de la Methode" پر اثر
 مستند ہے۔

جدید فلسفے کی دوسری حکیم تاباں شخصیت بیٹوزا ہے۔ میں اس سے پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ بیٹوزا
 کا فخر اس پر ادا تھا۔ کریسٹاں، برنڈ، گیلیلیا اور ڈیکارنت کی طرح اس نے بھی متعدد اور
 بڑی بڑی خزانہ کے پیادہ اور امتیاز کا اہل کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا نظریہ ہمہ رسی ہے جو خزانہ کا
 تصور اللہ ہے۔ یہ ایک خاص خصوصیت، امتیاز جس میں منطق، اقلتی، کثرت، وحدت

اس کا مقصد یہ ہے کہ جو لوگ اس کتاب کے مصنف کے مقصد سے متاثر ہو جائیں اور اس کی اور
 دوسرے افراد کے اس کام و ملت پر عام افسانہ کے مقصد کے مطابق ہے۔ یہ سب سب کو ان کی ضرورت کی تعریف
 کہ جو اس کتاب اور اس کے مصنف کے اس مقصد کے مطابق ہے جو خزانہ کی تعریفیں ابن یسوی نے قائم کیا تھا۔
 ان تمام مقصدات میں فرق صرف اس لحاظ سے ہے۔

ادارہ کی نئی شہادتیں:

اسلام اور عدل و احسان

مصنف: مولانا سید عیسیٰ احمد جعفری مدنی

اس کتاب میں بیان اور مانع طور پر بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عمل و احسان کا
 بلند ترین معیار مقرر کر کے اللہ اور حقوق انسانی کا کس اور کس حد تک احترام قائم کیا ہے
 صفحات ۲۹۰ ————— قیمت ۲/۵۰

بچے پالنا

مصنف: محمد جعفر شاہد مدنی

۲۱/۵۰

۲۲

سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کتب و فوٹو لائبریری

ہدئی اول

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اہل اسلام میں بعض ایسے تقورات لغو کر گئے ہیں جن کو اسلامی بتیں کہا جاسکتا ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ ظاہری اسلام قبول کرنے والوں میں منافقوں کی بھڑکی بہت جماعت برپا ہو رہی ہے۔ کسی مفاد کی خاطر مسلمان ہوئے لیکن جس مذہب کو کوئی پھوڑ کر آیا وہ اپنے ساتھ کچھ غیر اسلامی تقورات بھی لایا۔ اور انہیں اسلامی رنگ دے کر مسلمانوں میں پھیلا دیا اور وہ تقورات رفتہ رفتہ اسلام کا جذبہ بن گئے۔ غیر اسلامی تقورات کو اہل اسلام میں پھیلانے کا ایک آسان نسخہ ابتدا میں یہ تھا کہ جو کچھ مناسب سمجھے وہ اچھے الفاظ میں کہہ دیا اور اسے منسوب کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف۔ آنحضرتؐ کا نام نامی سنتے ہی بہ تعاضدائے ایمانی اور فروعیت سے مسلمانوں کی گردنیں جھک جاتیں اور وہ اسے فرمان رسولؐ سمجھ کر بے چون و چرا قبول کر لیتے۔ یہ تو آخر حدیث کا احسان ہے کہ انہوں نے بڑی عرق ریزی و محنت شاقہ سے غلطاد و صحیح کو متاثر کر کے صحیح روایات کو اپنی تالیفات میں محفوظ کر لیا۔ تاہم وہ انسان تھے، ان کی کوششیں سعی مفکورہ میں مگر انسانی قیاس و عمل سے بالکل محفوظ رہنا ناممکن تھا۔ کچھ وہ کچھ چیزیں ایسی آہی گئیں جن کو اسلام کا جوہر قرار دینا مشکل ہے۔ حیاتیات، زوایا، نجوم، ہمدی، عقیدہ امامت و غیرہ ہماری محققیت میں ایسے ہی تقورات ہیں۔ ان میں سے بعض عقود و ہمدی کا ذکر کتاب ہے جو دراصل عقیدہ امامت ہی کا ایک جزو ہے۔ اس لیے پہلے

اسی پر ایک سرسری نظر ڈال لینا چاہیے۔

قرآنی اصطلاح میں "احقر" کا لفظ لیڈر کے لیے آتا ہے جس کے معنی ہیں راہنما، رہبر، سید المرسلین علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا (میں تجھیں تمام انسانوں کے لیے امام بناؤں گا) ایک پیغمبر بہر حال اپنی قوم کا اصل لیڈر ہی ہوتا ہے۔ یہی ناموس علیہ السلام کو جو کتاب دی گئی ہے اسے بھی امام کہا گیا ہے۔

کتاب کو امام اس لیے کہا گیا کہ اسی کے ذریعے راہنمائی ہوتی ہے۔ نبی یا رسول کتاب کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور کتاب رسول وحی کے سوا اور کسی پر نہیں آتی۔ پھر وہ لوگ لازم و ملزوم ہیں۔ اور دونوں ہی رہبر و امام ہیں۔

یہ سب ایک ثابت صاف کر لینی چاہیے کہ نبوت ہر اس رو بہی ہوتی ہے اور کب کو اس میں دخل نہیں ہوتا بخلاف اس کے امامت اکستانی ہوتی ہے۔ یہ دعا تو ہمیں سکھائی گئی ہے واجعلنا للمتقین اماما (اے اللہ ہمیں محسن عوام ہی کا نہیں بلکہ متقیوں کا امام بنا) لیکن اگر کوئی شخص یہ دعا کرے کہ واجعلنا من التبیین (اے اللہ میں بنی بنا دے۔ نفوذ باللہ من ذالک) تو اس کی جگہ صرف داعی شفا خانے ہی میں ہو سکتی ہے۔ یہ فرق صرف اس لیے ہے کہ دعا صرف اس نعمت کی کی جاتی ہے جس میں انسانی اکتاب کو دخل ہو۔ امامت اکستانی ہوتی ہے اس لیے اس کی دعا کرتی درست ہے مگر نبوت وحی ہوتی ہے اس لیے اس کی دعا بھی درست نہیں۔

دوسرا فرق امامت و نبوت میں یہ ہے کہ نبی نبوت کا دعویٰ کرتا ہے اور امامت کا دعویٰ نہیں کیا جاتا بلکہ امام کا کوئی کارنامہ ہی ایسا ہوتا ہے کہ لوگ اسے امام مان لیتے ہیں۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ دعا نے نبوت کے ماننے نہ ماننے پر ایمان و کفر کا انحصار ہوتا ہے۔ جو مانے گا وہ مومن ہوگا اور جو نہ مانے گا وہ کافر کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے امامت نہ دعا سے کی چیز ہے نہ اس پر ایمان لانا فرض ہے۔ کوئی ابو حنیفہ یا ان کے دستا و حضرت امام مصلح

یا آغا خان کو امام نہ مانے تو وہ زیادہ سے زیادہ یہ کہ حنفی یا شیعہ یا اسماعیلی نہ رہے گا لیکن اس کے مسلمان ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔

چوتھا فرق یہ ہے کہ نبوت ایک مفہوم حقیقت ہے اس لیے اس کے اقرار و انکار پر کفر و ایمان کا دارومدار ہے۔ لیکن امامت کوئی ایسا جہدہ نہیں جو مفہوم من اللہ ہو۔ اگر وہ سیاسی امامت ہے تو قومی نظم و ضبط اور ڈسپلن کا ایک لازمی تقاضا ہے اسے تسلیم کر لینا۔ اگر علمی یعنی امامت ہے تو عقل و انصاف کا اقتضا ہے اسے مان لینا۔ اسی طرح اگر روحانی و اخلاقی امامت ہے تو اسے بھی احتراماً و انصافاً مان لینا چاہیے لیکن بہر حال اس پر کفر و ایمان موقوف نہیں۔ گاما پہلوان کشتی کا امام ہے۔ غزالی تصوف اور ابن حلیفہ فقہ حنفی کے امام ہیں، ابن خلدون فن تاریخ کے امام بھی، شیخ عبدالقادر جیلانی روحانیت کے امام ہیں۔ یہ ساری امامتیں ایسی ہیں کہ جن میں واقعیت ہے، صداقت ہے اور ان کو نہ تسلیم کرنے والا فرسودہ و باغ انسانی ہے۔ اگر وہ جند اور بٹ دھری سے ایسا کرتا ہے تو انصاف و عقل کا خون کرتا ہے اور اگر تحقیق سے کام لے کر انکار کرتا ہے تو وہ ایک خاص اجتہاد و غلطی کرتا ہے۔ یہ سب کچھ صحیح ہے لیکن وہ مسلمان ہی رہے گا کافر نہیں ہوگا۔ ان اماموں کو ماننا تقریباً ایسا ہی احترامِ حقیقت ہے جیسے مار کوئی کوڑیلو کا اور آئن سٹائن کو نظریۂ اضافت کا اور جدماننا۔ اس پر کفر و ایمان کا انحصار نہیں۔

پانچواں فرق یہ ہے کہ کائنات کا ایک ایک فرد بنی کوئی ماننے یا سب کے سب انکار کر دینا بنی بہر حال بنی رہے گا۔ اسے نبوت کے جہدہ سے کوئی معزول نہیں کر سکتا۔ یہ نام اپنی امامت سے معزول ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔

چھٹا فرق یہ ہے کہ نبوت کا دروازہ بند ہو چکا لیکن امامت کا دروازہ قیامت تک کھلے لیے کھلا ہے۔ ایک ہی وقت میں مختلف شعبوں کے پیر سے آئمہ ہو سکتے ہیں اور ایک ہی فرقہ بھی متعدد امام ہو سکتے ہیں۔

ساتواں فرق یہ ہے کہ ائمہ، لائیک، کتبہ و سماوی، انبیاء اور آخرت پر ایمان لانا الہی

مخصوص حقیقت ہے جس سے انکار ممکن ہی نہیں کل الحق باللہ وعلیہ السَّلَام وکتابہ ورسولہ
... یوحنا باللہ وعلیہ السَّلَام والاخر... وغیرہ یحییٰ امامت پر ایمان لانے کا کوئی ذکر
بلکہ اشارہ بھی کتاب و سنت کی کسی نص میں موجود نہیں۔ نہ اہل سنت کے چار اماموں کا کوئی
ذکر ہے نہ اسماعیلیوں کے چار اماموں کا اور اثنا عشریوں کے بارہ اماموں کا اس لیے یہ داخل
ایمانیات ہی نہیں۔ میرت ایک ذاتی ذوق ہے جو ان کا برکی علی کارگزاریوں کو دیکھ کر
پیدا ہوتا ہے اور کبریہ عقل اور لغات ان کی امامت کا فیصلہ دے دیتے ہیں۔

مذکورہ بالا وجہ سے میر ذاتی طرز عمل یہ ہے کہ جہاں امام کہنے سے علمی و فنی اور جزوی
امامت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہو۔ وہاں یہ لفظ استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا لیکن
جہاں اس لفظ سے وہ مخصوص تصور امامت پیدا ہوتا ہو کہ یہ امام نبی کی طرح مخصوص من اللہ ہے
داخل ایمانیات ہے۔ نبی کی طرح معصوم اور صاحب الہام ہے اور اس کا فرمان آخری حجت ہے
وغیرہ وغیرہ تو ایسی جگہ میں لفظ امام استعمال کرنے سے احتیاط ضروری تصور کرتا ہوں ایسا تصور
امامت فیمت کی قطعاً ہے یا اہل کہیے کہ باب نبوت کھولنے کے مترادف ہے۔ ان کا برکت کو
امام کہتے وقت خواہ ہمارے ذہن میں وہ مخصوص کلی تصور امامت نہ ہو بلکہ امام سخاوت، امام علم
اور امام شجاعت ہی کا مجموعہ اور جزئی تصور امامت ہو لیکن اس سے احتیاط اسی طرح لازم ہے
جس طرح انتظام کی بجائے راجعاً کہنے سے۔ راجعاً کہنے والے مسلمانوں کے دل اہل کے تصور
سے بالکل حال تھے لیکن چونکہ اس میں اہل و استہزاء کا پہلو پیدا ہوتا تھا اس لیے اس لفظ کے
استعمال سے سدک دیا گیا۔ لفظ امام میں بھی اس احتیاط کو ملحوظ رکھنا قیاس میں ہے۔ قیاس
مع الفارق نہیں۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ غرض میں جہاں کے اذان شاہ پڑھنے کے حادی ہو چکے تھے وہ اہل
مسادات و جہوریت کو اتنا آسانی سے قبول نہ کر سکتے تھے کہ یہ وہی لوگیت میں داخل ہا شیعہ اور
شاہی احتیاجات کی جودایت ملی آرہی تھی وہ اتنی جلدی بدل نہیں سکتی تھی۔ ان کا جذبہ

تو اسلامی ہی ہوگا لیکن عقیدہ ظل اللہ کی پیاس اُن کے اندر ایک غلابیدہ اگر رہی تھی۔ لہذا اس کا بدلہ "امامت" کو بنایا گیا۔ دوزخ میں سیاست اور روحانیت کا فرق تو دیکھ لیکن جذبہ وہی کام کر رہا تھا۔ یہاں بھی وہی آمریت اور وہی تسلیمت روحانی ببادہ اوڑھ کر سامنے آگئی اور عقیدہ بن گئی۔

معاذ میں تک پہنچا تو غنیمت تھا لیکن اس میں ایک قسم کا ڈانگا بھی شامل ہو گیا اور وہ یہ کہ ایک اہم صاحب سامرہ میں غائب ہو گئے جن کا تقریباً ہزار سال سے انتظار کیا جا رہا تھا اور آج تک انھوں نے ظہور نہیں فرمایا۔ حلیائوں کا بھی یہ عقیدہ رہا ہے کہ کسی آڑے وقت میں حضرت یحییٰ آسمان سے نازل ہو کر سب کچھ ٹھیک کر لیں گے اور آج دنیا تقریباً دو ہزار سال سے اُن کا بھی انتظار کر رہی ہے۔

ہوتا یہ ہے کہ ہر مٹی ہوئی قوم کسی غائب کا سہارا لیا کرتی ہے اور یہ مشہور کرتی ہے ظالم صاحب مرے نہیں ہیں بلکہ پڑیندہ طریقے سے مقابلے کی تیاری کر رہے ہیں اور مغرب و خلیفہ ہوں گے میرے ایک دوست مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم سے ایک شخص عظیم آباد ڈپٹی میں ملا۔ جو کہ اُسے تھا اور صادق پور (پٹنہ) کا رہنے والا اہل حدیث تھا۔ اس نے کہا کہ: اجمیہ جو آج کل فقیرائے پی کا بڑا چرچا ہے یہ کیسے پیدا ہو صاحب بریلوی تو نہیں؟ "مولانا مسعود عالم اس کی زبان سے یہ سن کر حیران رہ گئے اور دین تک سوچتے رہے کہ کیا اللہ تعالیٰ اپنے حضرات بھی اس روش کے دوزخ میں عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ صاحب ابھی تک زندہ ہیں اور وہ خروج فرمائیں گے۔ ہم نے انڈیا شاہ کے متعلق بھی عرصہ دراز تک لوگوں کو ایسی تم کی غلط فہمی میں مبتلا پایا۔ سچاں چنار یوں اور ٹیکر کے بارے میں بھی ایک مدت تک یہی غلط فہمی پھیلی رہی۔ اگر یہ لوگ بھی یہی صاحب کا طرح کچھ تقدیر کے مالک ہوتے تو ان کی امت بھی یہی عقیدہ بنالیت کہ وہ زندہ ہیں اور کبھی نہ کبھی نکلیں گے۔ اس قسم کی باتیں جو صلے بند کرنے کے لیے یا داخلی سیاسی فائدہ حاصل کرنے کے لیے فرجی عقیدہ نگاہ سے تو شاید صحیح قرار دی جائیں لیکن اسے عقیدہ بنالینے کا اثر بالکل اٹل ہے

اور ہم اپنے قوائے عمل کو مردے اور غیب برعلہ آید و کار سے بکھڑکے انتظار میں معطل کر کے بیٹھ جاتی ہے
اندکسی کے غم کے انتظار میں بیٹھنے کا انا ظہور ہو رہا ہے۔

پھر عیب بات ہے کہ ظہور ہمدی کو ناقابل اعتبار دایات نے بہت سے ہمدی پیدا کر دیے
ہمدی سوڈانی، ہمدی جو نجدی اور ہمدی پنجابی وغیرہ کئی دھویر اور ان ہمدویت پیدا ہوئے اور کمال یہ
ہے کہ ہمدی مقلد کی جگہ گزراں راویوں میں بیان ہوئی ہیں۔ کہ وہ استخیر عالم کرے گا اور دنیا میں
اس، سلامتی اور خوش حالی پیدا کرے گا اور وہ رتول سج اور قتل و قتال کے بعد ظاہر ہوگا وغیرہ وغیرہ
ان میں سے کوئی بات ان ہمدیوں کے حق میں ہمدی نہ ہوئی صرف دعوائے ہمدویت باقی رہ گیا۔

لیکن اس دعوائے ہمدویت کا آغاز کب سے ہوا اور کس نے کیا؟ یہی ہے وہ سوال جو اس مضمون کا
اصل موضوع ہے۔ اس سوال کے جواب کو ایک آشنا مشری مورخ محمد بن علی بن طباطبائی المعروف ابن
قطیفی کی زبان سے سنئے۔ وہ اپنی مشہور عالم اور جامع تاریخ الغمیری فی الادب السلطانیہ
والسلوک الاسلامیہ میں لکھتے ہیں:

”مکان النفس الشریکۃ من سادات بنی ہاشم ورجالہم فضلاً وشرافاً وعلیہا

وعلیہا وشیعۃ وفضاحتہ وریاست وکرامتہ ونبلا۔ مکان فی ابتلاہم اکام

قد شیع بین الناس انتہ المہدی الذی یبشیرہ۔ ثابت البلاء ذاق

فقوی طریق من الناس۔ مکان بروی الامام الرسول صلوات اللہ علیہ وعلیہ

قال: یومئذ من الذی یزعم لعل اللہ ذاک العزم حتی یبعث فیہ محمد یتنا

ابن ہاشم اسمہ کامی واسمہ ابیہ کامی الی۔ اما الامامیۃ فایرون

عبد المحدث خالیان واسم ابیہ کامی الی۔“

”کان عبد اللہ المحدث یقول للناس من ابتہ محمد سادات المہدی الذی

یشیرہ۔ ہذا محمد بن عبد اللہ۔ الخ

مفسر ذکیر و محمد بن عبد اللہ المحدث بن محمد بن علی بن ابی طالب (سچے عقلی بشریت اور اس طرح)

شجاعت، فصاحت، اثر، مشراف اور روانائی کے لحاظ سے بنی ہاشم کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتے تھے ابتدا میں انھوں نے لوگوں میں یہ مشہور کر رکھا تھا کہ میں ہی وہ ہمدی ہوں جس کی بشارت دی گئی تھی۔ ان کے والد عبداللہ محض نے نسبت سی ٹولیوں کے دلوں میں ہی بابتے جیواں تھی۔ یہ روایت بیان کرتے ہوئے کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ، اگر کوئی ختم ہونے میں ایک دن بھی باقی نہ جائے گا تو اللہ تعالیٰ اس دن کو مبارک سے گانا اٹھائے گا۔ اس دن ہمارے ہمدی یا عالم کر بیٹھے گا۔ اس کا نام میرے نام جیسا اور اس کے باپ کا نام میرے باپ کے نام جیسا ہوگا۔ فرقہ امامیہ بھی اس روایت کو بیان کرتا ہے لیکن اس میں یہ ٹکرائیں کہ اس کے باپ کا نام میرے باپ کے نام جیسا ہوگا۔ عبداللہ محض اپنے فرزند محمد کے بارے میں لوگوں سے کہتے پھرتے تھے کہ، یہی ہے وہ ہمدی جس کی بشارت دی گئی ہے۔ یہاں ہے محمد بن عبداللہ۔ . . .

اس دعوئے ہمدویت کا نتیجہ اور پھر حشر کیا ہوا؟ وہ بھی سن لیجیے۔ محمد بن عبداللہ محض (نفیس زکیہ) نے اہل مدینہ کو اپنی حمایت میں لے کر مدینے پر قبضہ کر لیا۔ خلیفہ منصور عباسی نے جو مدینے کا امیر مقرر کیا تھا اسے معزول کر کے اپنا عامل و قاضی مقرر کیا۔ قیدی خالوں کے دروازے سے توڑ کر تمام قیدیوں کو باہر نکال لیا۔ پھر ایک عرصے تک منصور اور نفیس زکیہ کے درمیان ایسی دلچسپ خط و کتابت ہوتی رہی جو خطابت و کتابت اور ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں ہر ایک نے اپنے اپنے استحقاق خلافت کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔ آخر میں منصور نے اپنے ببا درزاوے موسیٰ بن عیسیٰ کو ایک بھاری ہشک دے کر روانہ کیا۔ مدینے سے قریب ہی ایک جگہ دونوں کا مقابلہ ہوا۔ منصور کو فتح ہوئی اور نفیس زکیہ قتل کیے گئے۔ اور ان کا سر منصور کے پاس بھیج دیا گیا۔ یہ سچا اور واقعہ ہے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا، یہ عجیب ہمدی ہے جو صرف اسی مناسبت سے ہمدی بن گیا اور ہمدی کا کوئی کام نہ کیا۔ نہ دجال ظاہر ہوا نہ مسیح ظاہر ہو کر دجال کو قتل کیا۔ نہ سفیر عالم ہوئی نہ دنیا میں بن سلامتی اور خوش حالی پیدا ہوئی، کچھ بھی نہ ہوا بلکہ وہ اٹل خود قتل ہوا اور اس کا سر منصور کی خدمت میں بھیج دیا گیا۔ اس ہزیمت و شکست کے باوجود وہ ہمدی تھا۔

معلوم ہوا ہے کہ محض ایک ناکام سیاسی مقصد حاصل کرنے کے لیے آید ہمدی کی یہ حدیث

گھڑی گئی تھی۔ اوساگر یہ حدیث صحیح تھی تو ہمدویت کا یہ مدعی اپنے علم و عقل، شجاعت و فصاحت و بلاغی و بزرگی و غیرہ کے باوجود اپنے دعویٰ ہمدویت میں پتچا ثابت نہیں ہوتا بلکہ "نفس فکیرہ" کا لقب بھی اُسے زیب نہیں دیتا پھر لطف یہ ہے کہ جناب بن علی کا پورا عبداللہ المصنوع بھی بخود غلط نظر آتا ہے جو اپنے فرزند نفیس زکیہ کو ہمدی موعود ثابت کرنے میں سارا زور صرف کر دیتا ہے یہ تھا ہمدی اول۔ لیکن اس کے بعد بھی جتنے مدعیان ہمدویت پیدا ہوئے ان کا بھی یہی انجام ہوا اور ان کا مای و نامرادی میں وہ بھی اس ہمدی اول کے مثل ثابت ہوئے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ سارے ہمدیان کرام میں مویا میں پیدا ہوئے، میں پرورش پائی، میں بڑھے لیکن ہمدی آخر ان مال کی خادیم غائب ہو گئے اور وہیں ابھی تک تقریباً ہزار سال سے تیاریاں کر رہے ہیں اور عدا جاب تک کرتے رہیں گے۔ اس سائنسی کے دور میں یہ مسئلہ بھی قابلِ غور ہے۔

ادارہ کی نئی مطبوعات
اقبال کا نظریہ خلاق
 مصنفہ
 پروفیسر سعید احمد رفیق
 حقیقت : چار روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنفہ : پروفیسر رشید احمد
 اسلامی سیاسیات پر مسلم مفکرین کے نظریات کی مکمل تاریخ
 صفحات ۲۲۰ — حقیقت ۵/۷۵ روپے

ملنے کا پتہ:

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ فرسنگ بس کارڈنر کلاؤڈ لاہور

سیلابِ عقوبت و شاف

مسئلہ سود

ہم مسلمانوں کا ایمان ہے کہ احکام قرآنی ابدی ہیں اور اس میں ہر زمانے کی ضروریات کا حل موجود ہے۔ ہم کچھ چھوڑ سوسال سے یہ دیکھا جا رہا ہے کہ گویا ہمارے فقہیہ ہر قسم کے سود کو ممنوع قرار دینے پر منحصر ہیں مسلمان تجارت و صنعت اور ریاستی امور کے لیے سودی سرمایہ استعمال کرنے پر مجبور ہیں۔ اس طرح سے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے کئی مسلمان حکومتیں برسرِ اقتدار ہیں مگر ابھی تک کوئی ایسا عملی نظام تجویز نہیں ہو سکا جو ان امور میں سود سے نجات دلائے۔ چنانچہ آج بھی ایسے کاموں کے لیے اسلامی مملکت میں سود دلایا جاتا ہے۔ اگر کہیں اسے کمیشن ہو کہیں منافع کے نام سے پکارتے ہیں۔ عصر حاضر میں حکومتوں کو ملکی ضروریات کے لیے کروڑوں روپوں کا ایسا سرمایہ درکار ہوتا ہے جو نہ شرکت سے حاصل کیا جاسکتا ہے نہ ہی بینکوں سے اکٹھا ہو سکتا ہے۔ جب کوئی غریب ملک ترقی کی راہ میں جدوجہد کر رہا ہو تو اسے سرمایہ اکٹھا کرنے کی بے حوصلہ فہم ہوتی ہے اور چونکہ ایسے موقع پر اشتیاق کی میتیں چرچھے لگتی ہیں یعنی زندگی قیمت گرنی شروع ہو جاتی ہے اس لیے سرمایہ جمع ہونے کے راستے میں ایک اور رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے پس ان ممالک میں جہاں انفرادی ملکیت قائم ہے مطلوبہ سرمایہ حاصل کرنے کی خاطر سود کا لالچ دیا جاتا ہے۔ اشتراکی ممالک سے باہر سب جگہ ہی طریقہ کار ایسا ہے اور ابھی تک اس کا بدلہ دریافت نہیں ہو سکا۔ اشتراکی نظام میں تمام وسائل پیداوار کوئی ملک ہوتے ہیں اور ان کی انفرادی

کہ جسے قبول نہیں کیا جاتا۔ اس طرز زندگی کو ہمارے علماء غیر اسلامی قرار دیتے ہیں چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ جس لوگوں نے سودی سرمایہ سے بچات حاصل کی ہے ان کا نظام بعض اہم دینی وجوہ سے ہمارے خلاف کو قبول نہیں اور جس معاشی نظام سے ہم وابستہ ہیں اس میں سودی سرمایہ داری نافذ ہے اور سود سے بچت حاصل کرنے کا کوئی تائید علی طریقہ ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا۔ مگر مذکور نظام میں اگر مسلمان سودی سرمایہ سے احتراز کریں تو دوسری قوموں سے مقابلہ کرنا مشکل ہو جائے اور اگر سودی سرمایہ استعمال کریں تو احکام قرآنی کی گداج الوقت تادیل کے مطابق ایک حرام فعل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ دینی اور معاشی حوائج کے اس تضاد کا جو اثر ہمارے اخلاق پر پڑتا ہے اس کی وضاحت یہاں مقصود نہیں۔ اساتذہ کرام متوجہ رہیں کہ کافی ہو گا کہ جو لوگ سود کے لینے اور دینے کو فعل حرام سمجھتے ہوئے اس کے مرتکب ہوتے ہیں وہ عین دین کے بارے میں دوسرے شرعی احکام کا کیا احترام کرتے ہوئے گئے؟ پس اس تضاد کو دور کرنے کی اہمیت سے کسی کو انکار نہ ہونا چاہیے۔ اس راہ میں جو کچھ غرض ہو رہی ہے مفہوم بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اگر بلا کیل ہے؟ مولانا رحمۃ اللہ علیہ صاحب لکھتے ہیں: "الربا سے مراد وہ ربا ایسا جائے گا جو خالصین کے نزدیک جمع ہے یعنی جسے خالصین جانتے ہیں اور جو عام طور پر لوگوں میں مقبول ہے۔" مولانا محمد صدیق صاحب فرماتے ہیں: چونکہ الربا ایک خاص قسم کی زیادتی کا نام تھا اور وہ معلوم مشہور تھا اس لیے قرآن مجید میں اس کی کوئی تشریح نہیں کی گئی۔"

مولانا غفر احمد صاحب لکھتے ہیں: "تمہاری نے بھی اس کی تشریح کی ہے کہ جو ربا ایسا ہے جس میں تعاون ملتی قرآن میں اسی کو یاد کر رہے۔"

مولانا اسعد صاحب جو کچھ وہ صاحب دولت پاکستان میں شیر کے عہدہ پر فائز تھے لکھتے

یعنی کہ حضرت قتادہ و ابن عمر کے نزدیک ربوا انبیہ کا اطلاق اسی قسم کے قرضوں پر مرکب ہے جن کا مروج زمانہ جاہلیت میں تھا۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے: ان الخبر ما نزلت الیہ الاربوا وان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبض ولم یفسر حالاً۔ قد مر الاربوا والربا سبباً۔ (یعنی آیت ربوا الامم مجید کے آخری احکامات میں سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کی تشریح فرانے سے پہلے رحلت فرما گئے پس ربوا اور ربا جو میں و با کا شائبہ بھی ہو) دونوں کو مجموعہ۔

ان مقدمات سے ظاہر ہے کہ ۱: اللہ تعالیٰ کے حرام کردہ الربوا کی تشریح نہ تو قرآن مجید میں موجود ہے اور نہ کسی معتبر حدیث سے ملتی ہے۔ اور ۲: الربوا اسے مراد وہ خاص قسم کی زیادتی ہے جو اس زمانہ کے عربوں میں اس اصطلاحی نام سے مروج تھی یا کم از کم معلوم و مشہور تھی۔ ان حالات میں تحقیقات کے لیے لازم تھا کہ یہ دریافت کیا جائے کہ عرب جاہلیت میں ربوا کے معنی کیا تھے۔ لیکن اس بارے میں ہماری کتابیں خاموش ہیں اور ان میں ربوا کی چند مثالوں کے علاوہ اس کی نوعیت کے متعلق بہت کم تشبیہ و تمثیل ہے اور یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان دنوں عرب میں پیدا اداری سود موجود تھا یا نہیں۔ پہلے تو رسول نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت کے حالات کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ کسی چھوٹے سے چھوٹے سود خفی سے خفی معاملے کو بھی خصوصاً جب کہ اس کا تعلق کسی دینی مسئلے سے ہو، نظر انداز نہیں کیا۔ بلکہ اس کے جب انھوں نے پیدا اداری سود کا ذکر نہیں کیا اور سودی معاملات کے تذکرہ میں اس کی ملکیت واضح مثالی بھی شامل نہیں کی۔ تو گمان غالب تو یہی ہو نا چاہیے کہ عرب جاہلیت میں اس کا وجود ضرور تھا۔ پھر رسول یہ ہے کہ اگر فقہ نے ربوا کے قبل اسلام اصطلاحی معنی دریافت کیے بغیر اسے یہ فیصلوں کی بنیاد نہ رکھی تھی جو یہ مقاصد تھے ۱: ہر مومن جس پر قرض ملتا ہے (بائے) پر کوئی بھی خصوصاً جب کہ یہ حدیث بھی ضعیف ہے یہاں کہ یہ مثالوں صاحب گیلانی لکھتے ہیں: لیکن یہ واقعہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث قویہ ہے۔

میں سے کسی شے پر ہو کر خدشہ کے اصول سے صحیح نہیں ہے۔ وہ اس کو چنے سے میرے سوال کا جواب مل جائے گا۔ تقدیریں یہ مانی ہوئی ثابت ہے کہ احکام امر کی نسبت احکام نہی زیادہ شدید عمل ہیں۔ تقریباً کاتھنا بھی یہی ہے کہ جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اس کے قریب بھی نہ پھٹکا جائے۔ ایک حدیث ہے کہ ہر بادشاہ کی ایک عملی (مخصوص چراگاہ) ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی جی اس کے وہ حدود میں جن کے اندر قدم رکھنے کو اس نے حرام قرار دیا ہے جو جانور جمی کے اندر گھر کر رہے بغیر نہیں کہ کسی وقت چرتے پھرتے وہ جمی کے حدود میں بھی داخل ہو جائے گا۔ اسی طرح جو شخص اللہ تعالیٰ کی ان حدود کے اطراف میں چلتے پھرتا رہتا ہے اس کے لیے ہر وقت یہ غلط ہے کہ کب اس کا پاؤں چل جائے اور وہ حرام میں پھٹا ہو جائے۔ ہذا احوال اور حرام کے درمیان حدیث حاصل ہیں ان سے بھی پرہیز لازم ہے تاکہ ہمارا دین محفوظ رہے۔

چنانچہ سلف صالحین نے ہر اس چیز سے جس پر انھیں روکا نہ اس کا بھی شک نہ کیا بلکہ پرہیز کیا۔ حتیٰ کہ بعض بزرگوں نے معروف کی دیوار کے سامنے میں بیٹھا بھی گوارا نہیں کیا۔ یہ اجتناب کامل اس زمانے کے حالات میں ممکن بھی تھا۔ یہ پیاداری کام اپنے سرمائے سے یا شریکیوں کی مدد سے کامیاب بنایا جلاتے جا سکتے تھے۔ اس وقت سیاسی حرج اور وسائل حل و نقل کی کمیست۔ اقداری کی وجہ سے مسلم ملک سے شدید تجارتی مقابلہ بھی نہ تھا۔ چنانچہ ان کے فیصلوں میں اور پیاداری معاملات کی ان حدود تو ہیں جو اس زمانے میں پائی جاتی تھیں کہ قسم کا نظام نہیں تھا۔ اس لیے فیصلے مقبول خاص و عام ہوتے تھے تاکہ اسلامی فقہ میں اختلاف نہ پیدا کی مقام حاصل کر دیا کہ ہمیں انھیں کسی کو زیر بحث لانے کی جرأت نہیں ہوتی یہ حالات معلوم کیا گئے ہیں۔ وہ نہیں کہتا ہے۔

یہ جو عام خیال ہے کہ قرآن شریف میں بکارت کی امداد کے لیے ترقی پذیر ہوا تھا غلط ہے۔

۱۔ مسودہ از مولانا محمد علی صاحب رحمہ اللہ ۶ اگست ۱۹۶۷ء

نیٹھین۔ ڈیج۔ ہنز ٹیک۔ بڑی اور دوسرے سماجی مرکزوں میں صدی تک دوپہر و سچے دلوں کو
 پناہ شریک بنا کر سرمایہ حاصل کرتے تھے، یعنی اسلام کے ظہور سے کئی سو سال بعد تک حالات
 ایسے رہے کہ سودی سرمایہ کے بغیر بھی کامیاب تجارت و صنعت ممکن تھی۔ انٹراویں صدی عیسوی
 میں صنعتی انقلاب نے پیداواری کاموں میں سودی سرمایہ کے استعمال کے لیے بے شمار سود مند مواقع
 پیدا کر دیے اور ایک ایسا نظام تشکیل ہوا جس میں سودی سرمایہ کو بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔
 مگر ہمارے عمار نے اس زمانہ سے کچھ تین چار سو سال پہلے ہی یعنی سقوط بغداد (۱۲۵۸ء) کے
 بعد اپنے ادب و اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا تھا، پس وہ چنانچہ فیصلوں پر قائم رہے اور نئے پیدا
 شدہ معاشی مسائل کا حل دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ چنانچہ ان تبدیل شدہ حالات نے
 پڑانے فیصلوں اور معاشی معاملات کی ان نئی صورتوں میں (جن کو سولہویں صدی کے بعد کے
 زمانے نے جنم دیا) ایک نقاد پیدا کر دیا جو ہماری اقتصادی ترقی کے لیے غرض ثابت ہو رہا ہے۔
 چنانچہ اب وقت آچکا ہے کہ ان فیصلوں پر جو فہمائے کرام صدیوں پہلے دے چکے ہیں مزید غور
 کر کے اس نقاد کو رد کر دیا جائے، یہی اجتہاد ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں، اور نہ اجتہاد میں مشغول ہونا مناسب ہی ہے جب
 تک اس کی ضرورت نہ پڑے اور حادثہ نہ پیش آئے۔
 جو اب سلف صالحین کے لیے مناسب نہ تھی وہ ہمارے لیے واجب ہو گئی ہے اور اس
 کے لیے حکم کتاب و شریعت نیت نیک ہو و جب یہ برکت ہو چاہیے۔

۱۳۔ قرآن کی دودھ و دھنچ اور معرفت میں ہیں، ایک وہ جن میں قرآن احتیاج زندگی کو پورا
 کرنے کے لیے پایا جاتا ہے۔ مجھے خوراک، کپڑا، دوا و دھیر و غریب سے کم از کم ضرورت ہے مگر میرے
 پاس یہ نہیں ہے، میں قرآن لیتا ہوں اور اپنی حاجت کو پورا کرتا ہوں۔ اس لیے قرآن ہی بکارت

نسبت طے میں مشروط قرار دیا ہے کوئی ایسی بڑی بات نہیں، جبکہ کہ اس میں سرحد کو اور ملک کا
دولت کی کائنات میں ہے، بغضات و محرم کہ وہ رہا کرے کہ اس میں ایک خرق کو کھنساگ وقت
اور مجبوری کے جرم کی بنا پر ضرر پہنچا ہے اور دوسرے کو بلا کسی محنت کے فائدہ ہو سکتا ہے یعنی
ہو سکتا کہ ان دونوں صورتوں کا حکم اللہ کے انصاف کے سامنے نکھال ہو اور یہ ممکن ہے کہ
کوئی عقل مند اور نصف مزاج یہ کہہ دے کہ نفع بخش اور نقصان دہ چیزوں کا حکم ایک ہی
ہونا چاہیے۔

۴ : یہ نظا ہر ہو گیا ہو گا کہ اگر لڑا، اکی رائج الوقت تاویل غیر مشرک کی مسالک کے مسلمان
باشعز دل کی اقتصاد کی ترقی میں حاصل ہوتی ہے اور بعض مفکرین اسے انصاف کے تقاضے
کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس لیے اس تاویل کے مایوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہاں
بات کا قطعی ثبوت پیش کریں کہ مشاعرہ خدا رسول کی تھا اور قیاس و گمان پرانہ تفسیر کریں
مگر یہاں دعویٰ کر کیا جاتا ہے کہ "قدیم جاہلیت عرب کے بعد یہ فخر صرف جدید جاہلیت عرب
کے بورشوا مفکرین کے حاصل ہوا کہ انھوں نے اسے (یعنی سود کو) کاروبار کی ایک ہی معقول
صورت اور پورے نظام مالیات کی ایک ہی بنیاد بنا کر چھوڑا" مگر عرب جاہلیت میں سود کی
سود کی ایک مثال بھی پیش نہیں کر پاتے۔ اس پر اصرار ہے کہ اُس وقت کے عربوں میں یہ بات
پوری طرح معروف تھی کہ دنیا میں اور خاص کر عرب کے ہمسایہ ملک شام میں تجارتی اور صنعتی
اخراج کے لیے بھی قرض کا لین دین ہوتا تھا، مگر عرب کے زمانے ادب سے ایک حدیث
کے علاوہ کوئی اور ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اب اس حدیث کے ترجمے پر ذرا غور فرمائیے
مولانا محمد علی صاحب فرماتے ہیں کہ "بخاری میں اساتذہ کرام پر صحیح سندوں کے ساتھ یہ روایت
نقل ہوئی ہے کہ بنی اسلم نے بیان فرمایا کہ ہم انیل میں سے ایک شخص نے دوسرے شخص سے

کے لیے ایک ہزار دینار قرض لیے۔ مجھ کو عزیز یہ تقریریں لکھتے ہیں : احترام کیا جاتا ہے کہ روپیہ ہی تجارت کے لیے، اعلان نہیں ہیں لیکن یہ احترام کئی وجہ سے غلط ہوگا۔

اگرچہ کہ روپیہ میں اسٹیلٹ کا صنف استعمال کیا گیا ہے جو قریباً قریب روپیہ لپٹاؤں کرنے کے ہم جن ہے۔ اور زیادہ تجارتی معاملات کے بارے میں ہی استعمال ہوتا ہے یہی چھوٹا قرض بھی اس نے ایک ہزار دینار (تقریباً دس ہزار روپیہ) کیا۔ ظاہر ہے کہ اتنی بڑی رقم فاقہ کشی و دور کرنے یا بے گھر کو گھن مڑوہ و فن کرنے کے لیے تو نہ ہی گئی، سچی مزید یہ کہ یہ رقم بے گھر بھری سفر پر روانہ ہوا۔ اور وہاں اس نے اتنا روپیہ کمایا کہ ایک ہزار دینار تو اس نے نکوٹی کے لٹے میں رکھ کر قرض خواہ کو بھیجے اور پھر مزید ایک ہزار دینار کے کر خود اس کے پاس پہنچا۔ کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ عیاشی کے لیے نہیں بلکہ تجارت کے لیے روپیہ لے کر گیا تھا۔ صاحب کے قول زیادہ تجارتی معاملات کے بارے میں استعمال ہوتا ہے کا اس کا صنف صریحاً اسٹیلٹ کی طرف ہے۔ میں نے کئی مستند لغت سے رجوع کیا ہے مگر ان میں کسی میں ایسی وضاحت موجود نہیں جو قرض کو خاص طور پر تجارت سے وابستہ کرے اسٹیلٹ دونوں میں استعمال ہوتا ہے ایک بیع سلم کے معنی میں دینی بیہوشی قیمت ادا کرنا جو بیع ہے قرض نہیں اور دوسرے قرض اور محض قرض کے معنی میں۔ کاش مولانا صاحب اپنے قول کی مزید تشریح فرمادیتے۔ باقی جہاں مولانا صاحب نے قرض کیا ہے کہ دس ہزار کا قرض تجارت کی خاطر ہی لیا جاسکتا ہے۔ میں کئی پید اداری قسم کے اعتراض پیش کر سکتا ہوں۔ لیکن میں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتا میری گزارش صرف اتنی ہے کہ ایک ایسی ممانعت کے بارے میں جس کا اہم کی اقتصادی زندگی اور سیاسی سالمیت پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ یہیں قیاس آسانی کی بجائے حتمی و امتیاز سے ممانعت حاصل کرنی چاہیے اور اگر اسی شہادت نہ مل سکے تو ضروریات زمانہ کے

اس کی چند نقوش ہوں گے ہماری معاملات میں مددگار بن جائیں گے۔ ہوں گے تجارت
 سے لے کر عیسائیوں میں بلقان، صوبہ بولان، چھٹا، کمال، پٹنہ کی کلینز باہر بھیجے گئے اور
 غیر فیکوں سے کپڑا، غلہ، شراب، ہتھیار، آئینہ وغیرہ لاتے تھے۔ ایشیائے وسط اور ایشیائے
 برآمد میں کوئی مملکت نہ تھی اور نہ ہی مقابلہ تھا۔ چنانچہ اس بات کو دریافت کرنے کی ضرورت
 نہ تھی کہ شام والے ان کو رائج قیمتوں پر کیسے بیچ سکتے ہیں؟ ان کو جس چیز سے غرض تھی وہ یہ
 تھی کہ جہاں زیادہ سے زیادہ قیمت ملے وہاں اپنا سامان بیچ دیں اور جہاں سستے سے
 سستے ملے وہاں سے خرید لیں۔ پس ان کے لیے شام کے پیداواری سود کے نظام میں
 کوئی ایکشنش بھی تھا جو انھیں اس کی طرف متوجہ کرتی۔ نیز بازنطینی مملکت میں ان کا قیام
 شرائط سے محدود اور وقت کے اعتبار سے محدود تھا۔ دوسرے ممالک کے تاجروں پر قیام
 کے متعلق یہ دو خاصہ تھیں۔ ا۔ اعلان کی خرید و فروخت پر نگرانی ہوتی تھی۔ ب۔ قسطنطنیہ کے
 بارے میں مرقوم ہے کہ "آمد پر ان کو شہری انفرادی کے پاس سامان دینی ہوتی تھی جو ان کی
 نگرانی کرتے تھے ان کو خاص خاص جگہوں میں ٹھہرایا جاتا تھا جنہیں میٹا (Mitah) کہا جاتا تھا اور وہ تین ماہ سے زیادہ قیام نہ کر سکتے تھے۔ ان حالات میں انھیں نقد نقد مل
 کے بارے میں جو کر کے کی ضرورت کب ہوتی ہوگی۔ جو ان کی تجارت کو براہ راست متاثر
 نہیں کرتی تھیں۔ پس یہ قیاس کرنا کہ شام میں رائج پیداواری سود سے زیادہ مبالغہ
 کے عرب پوری طرح واقف تھے خود اُردو کی کوڑی لانا ہے۔

۵۔ زیادہ مبالغہ میں رہ کر ان کی جو مثالیں ہماری کتابوں میں ملتی ہیں ان سے یہ واضح نہیں

۱۔ ارض القرآن - از مدیہ لیلان ندی حقیقہ دم

۲۔ Encyclopaedia Britannica Vol. 6 Commerce. ۱۲

۳۔ The Cambridge Economic History of Europe: II ۸۵, ۹۶, ۱۲

امیر المومنین علیؑ اور اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ صاحب ثروت تجارت ہی کے لیے قرض لیے نہیں دے گا۔ لیکن یہ قرض کر لیا کہاں تک درست ہے کہ اسے سودی تجارت ہی کے لیے قرض دیتا ہے؟ ایسے آدمیوں کو بھی اپنی ذاتی اور صرفی ضروریات کے لیے کئی دفعہ قرض لینے کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً سرکاری دفتر اکثر حکومت سے قرض لے کر یہی موٹر خریدتے ہیں۔ اس لیے ان احادیث سے یا اس قسم کی اور احادیث سے جن میں امیر لوگوں کا ذکر ہے یہ استدلال کرنا کہ وہ قرض بیلاوا کی کاموں ہی کا خاطر لے گئے تھے درست نہ ہوگا۔

۹: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا** ان کہ تم مومن بنو۔۔۔۔۔ **وَأَن تَبْتَغُوا مِنْهُم مَّا لَكُمْ رِبَا** لا تظلمون ولا تظلمون۔۔۔۔۔ ملا علی قاری صاحب تھانوی فرماتے ہیں: "بجز اہل ظاہر کے جملہ آمد کا اس پر اجماع ہے کہ ربا کی حرمت متصل ہے۔۔۔ تا مبنی ابن رشد کہتے ہیں کہ ربا کو حرام کرنے کا منشا یہ ہے کہ ربا میں بہت ظلم ہے۔ یہ ظاہر خلاف مودودی صاحب کو بھی قاضی صاحب کی اس رائے سے اتفاق ہے مگر ان کے نزدیک قرآن نے اس امر کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ آپ اس کے الفاظ سے صرف ظلم کا حکم حرمت پر نکالیں اور بعد میں ظلم کا معنوم خود جس طرح چاہیں شخص کر لیں۔۔۔ قرآن یہاں اس ظلم کے معنی خود معین کر دیتا ہے۔ چنانچہ ان کی رائے میں دائن کار اس المال سے زیادہ لینا یا مدین کا اس سے کم واپس کرنا ہی ظلم ہے چاہے دونوں اس پر رضامند ہوں۔ لیکن صحیحین میں یہ روایت منقول ہے: **عن ابن عباس** انہ مثل من الرجل یکرہ لک

۱۔ **بِالرِّبَا كَشَفَتِ الرِّبَا مِنْ رِجَالِهِ**۔۔۔۔۔

۲۔ **ابن جریر** قرآن القرآن جلد ۲، صفحہ ۲۰۴۔ **ابن جریر** سنن جلد ۱، صفحہ ۱۰۹۔

۳۔ **ابن جریر** سنن جلد ۱، صفحہ ۱۰۹۔ **ابن جریر** سنن جلد ۱، صفحہ ۱۰۹۔

۴۔ **کثیر المعانی** حدیث نمبر ۹۱۲۔

الحق طحا السجل الی اجل فیقول علی بن داود عنک فقال لا یسجد الاکب انشاء اللہ
 اخروی ما انا زیدک ولایس علی بن داود اصنع تک۔ یعنی اگر مقرض وقت مقروض سے پہلے قرض
 واپس کر دے اور قرض لینے والا اس سے اس اجمال سے کہ لینا منظور کرے تو اس میں کوئی
 حرج نہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس تشریح سے مولانا مودودی صاحب کی تاویل کھوکھ
 ہو جاتی ہے۔ اور بتکلم ہندوان (Discourse) لیتے ہیں اس کا جواز نقل آگیا ہے۔ ویسے
 بھی اگر اللہ تعالیٰ کا منشاء ہی تھا کہ کسی صورت میں بعد اس اجمال سے زائد یا کم دیا جائے تو مذکورہ
 بالا آیت میں اختلاف لکم وروی اموالکم سے حکم پورا ہو جاتا تھا میرے خیال ناقص میں مزید اختلاف
 لا تعلیق ولا تعلق ہادی بنیادی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ جب جاہلیت میں سود کی جو
 شکلیں پائی جاتی تھیں ان سب میں ظلم کا احتمال غالب تھا لیکن اس ظالم الغیب کو جس نے قرآن مجید
 اتارا ہے معلوم تھا کہ اور ممالک میں یا آئندہ ایسی شکلیں ملیں گی جن میں ظلم کا خطرہ ضرور یا پست کم
 ہو گا چنانچہ رہا کہ امر اکبر کی حلت بیان فرمادی تاکہ آئندہ آنے والے حالات میں سلطان اپنی راہ
 علی بخیر کر سکیں۔

۱۔ مجھے معلوم ہے کہ بعض متفرقین اور بعض ہمارے اپنے معنی میں نے کھلبکھل کر سود کا
 کام کر دینا کیا تھا۔ اور سودی سرمایہ تجارت اور دیگر افرامین کے لیے فروط سے استعمال ہو جاتا تھا۔
 میں نے ان اصحاب سے ان کے اخذ دریافت کرنے کی کوشش کی ہے اور حضرات نے میرے مسئلہ
 کا جواب دینے کی خدمت گماڑ فرمائی ہے ان سب نے پاوری لائسنس کی طرف اشارہ کیا ہے۔
 مولانا مودودی صاحب نے ادبیاری کی کتاب کا حوالہ دیا ہے لیکن اس کتاب کے مضمون کے
 نوٹ نمبر ۷ سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کا اندھ بھی لائسنس ہے۔ لائسنس کے اپنے ظلم کی حقیقت اس
 کے اس قول سے معلوم ہو جائے گی کہ کہتا ہے، میں نے لائسنس کی فرائض پوری کیں، تجارتی مراکن اور رقبہ

۱۔ سودی سرمایہ تجارت میں ۲۴۲۔

کہتے ہیں یہ بھلا عقل اس تباہی کو کتنے میں ہوا ایک ہی شخص کی وجہ سے لوگوں کے دوست و دشمن ہیں
 ہو جس قدر احادیث کی بنا پر فقہانے فیصلہ کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے منع فرما دیا
 ہے اس لئے وہی عام طور پر کہتے ہیں کہ یہ احادیث صودہ بقرو کے احکام تحریم پر اسے پہلے کی ہیں
 اعدائے ہمدی صاحب فرماتے ہیں: ... جنگ بعد کے بعد بلا دم شرح سود کی تکفیر
 کی مسرت میں لٹا لیا۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام اور اجناس کے کاروبار میں شرہ (Spaia)
 (Latin) کہ ملا ایک ہی شخص کی چیزوں کے برابر میں کسی واحد پیشی کو سود قرار دیا۔ اس کے بعد اپنے
 مترادف (Bachonq) کہ طرف تہذیب فرمائی۔ اور سونے چاندی بھوسٹ جنس (Bullion)
 یا بھوسٹ ہند (Money) دونوں کے معاملہ میں ناجائز فتنے بازی (Profiteering) کا دوز
 بند کر دیا۔ آخری ضرب اور فتنہ کن ضرب فتح مسکو کے بعد لگائی گئی۔ یہ سید سلیمان ندوی صاحب لکھتے ہیں:
 "سب سے پہلے آپ نے چاندی اور سونے کی اوجھار عریضہ فروخت کو سود قرار دیا۔ پھر وگنے بچ گئے
 سود لینے کی مخالفت آئی۔ ... اس کے بعد آپ نے ہم جنس اشیاء کا باہم گٹ پر کاروبار میں غلام
 سونے میں عریضہ غیر ہر کے موقع پر سالانہ نے یہودی سود اگر دوں سے اس میں دین شروع کیا۔ اسی وقت
 آپ نے اعلان فرمایا کہ سونے کو راشی کے برابر گٹھا بٹھا کر بیچا سود ہے۔ جس وقت تک دنیا کی
 حرمت کے قرائن اس کام نازل نہیں ہوئے تھے اس وقت تک کسی بدھوتی کو بیکہنے سے اس کا ثبات
 مقصود نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے معاملات کے
 بارے میں فقہاء استعمال فرمایا اور حدیث سننے والے کی غلطی سے مثال ہو گئے ہیں لیکن اس مثال
 فرمایا تو تب ہی تک طلب ہی ہے کہ اس سے مراد وہ اسلامی بارہ ہو گا جو اس وقت تک مراد
 تھیں جو اعتبار کیا کہ سرحد اختلاف نے لکھا ہے یہ فقہاء نامہ کے حوالے سے اختلاف مراد لکھا

اسی زائدہ فکر کی تائید مندرجہ ذیل معاملات سے ہوتی ہے۔ ۱۔ امام کا حکم پیچھا کرنا
 جس کے بعد جو کچھ میں سے میں میں جگہ کے ظکر۔ اگر میں نے ان سعد کو بچا ایک دوسرے کے
 اٹھال میں کے کہ کہ اپنے قہقہے میں لائیں تذبذب ثابت اور ایک اور صحابی (ابو ہریرہ) مروی کی بات کہ
 ان کا کیا اٹھال کہ درست جانتا ہے؟ اے مولانا! مروی کے کہا معاملہ اندک کیا کہ ہر ۱۹ سعد نے کہا
 یہ نہیں جن لوگوں نے خریدا پھر خریدا عیان بچا ایک غلط لینے کے۔ مردان نے جو کیا بدل کر کیا کہ وہ
 رن سے حسین کو سند الدین کے حوالے کر دیں؟ یا ان ظکر قہقہے میں لائے سے خریدا بچے کیا کیا گیا ہے
 ۲۔ حدیث میں آیا ہے کہ من اجبی نقد لغوی۔ یعنی میں نے بچا کیا وہ بچا کہ عجب ہوا۔ اچانک میں
 کسی وقت کے پہلے کہ پہلوں کے آنے سے پیشتر بچے ملنے کے میں۔ اس حدیث میں بھی بچا بچا نامہ
 کے میں میں استعمال ہو رہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ رد المحتل دست بدست معاصر میں ہوتا
 ہے۔ یعنی یہ معاملے قرآن کے میں بکثرت مراعات (Barrier) اور یہی صورت (Barrier) ہے
 بچا نامہ کے میں۔ اور اس البرا سے مختلف ہے جسے قرآن مجید نے حرام کہا ہے اور میں کے
 بارے میں یہ صحیح حدیث موجود ہے لا بد الا ان النسبہ یعنی ہر امرن قرآن کی صورت میں ہے
 اگر ہم ان معاملات میں آ کر ہے وہ صحیح فاسد ہی ہو اس بدل کے تحت لائے کی کوشش کریں جس کو
 اشتغال لائے حرام قرار دیا ہے تو کیا ہم اسی غلطی کے مرتکب نہیں ہوں گے جو کفار و کفر نے کیا تھا
 انشاء اللہ مع مشق البرا یعنی وہ کہے ہیں کہ بچا بھی رہا کے مثل ہے۔ چنانچہ میرے خیال میں
 میں (حدیث رد المحتل سے) ۱۰۔ الروا کی ذمیت کے بارے میں استعمال کہنا درست نہیں ہے۔
 ۱۱۔ روایت کے تحت سے یہ تو ظاہر ہو گیا کہ اگر قرآن مجید سے وہ معاملہ سے اس سے بچا
 سے کہی اس میں شامل تھا ہے میں کہ بنا پر متعلقہ پر یہ کہا جائے کہ قرآن میں اس سے بچا

حادی ہے لیکن یہاں یہ درست ہے وہاں یہ بھی درست ہے کہ پیداواری سود کے حق میں امتناع
 لیے بھی کوئی قرآن نہیں موجود نہیں۔ اس لیے ہمیں اس مسئلے کے حل کے لیے قرآن مجید کے بنیادی اصول
 کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وَمَا مَنَعَنَا نَبْعَ الْإِنْسَانَ بِحُكْمٍ فِي الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ**
إِنَّمَا كَانَ لِنَفْسِهِ أَنْ جَاءَ بِحُكْمٍ۔ جو چیز مفید ہے اس میں حق غلط
 ہی قائم ہو اور نقصان کا کوئی احتمال نہ ہو بلکہ فتنہ ہے کہ نفع اور نقصان کا توازن کیا جائے جس میں
 نفع زیادہ ہو اس کو اختیار کیا جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **يَسْئَلُكَ مِنَ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ**
قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَثِيرٌ وَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَالشَّهْبَاءِ أَكْثَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا۔ یعنی پوچھتے ہیں شراب اور
 جوئے کا کیا حکم ہے، کماں وہ نفع دہندہ چیزیں ہیں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ نفع بھی
 عوام کا نقصان ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔ مولا امجد علی صاحب فرماتے ہیں: **پھر جس**
کام میں ایک طرف فائدے کا ہوا اور دوسرا نقصان کا ہو اس میں شریعت کا اصول یہ ہے کہ بڑے فائدے
کے لیے چھوٹے نقصان کو قبول کیا جائے اور بڑے نقصان سے بچنے کے لیے چھوٹے فائدے کو چھوڑ
دیا جائے۔ ان اصولوں کے تحت پیداواری سود کو پرکھیے۔ دوسرا عنصر کے نظام معیشت میں نفع
تسکامی کے لیے سود کا سرمایہ کی ضرورت اور افادیت سے کہیں کوئی تباہی ہے؟ یہ کون کس ہے کہ اس
طرز مسائل میں کوئی نقصان یا خرابی نہیں لیکن اس کا نفع اس کے نقصان سے کہیں زیادہ ہے پھر اسے
سود کے لیے دالہ کر کے اصل مطلب الٹا کر دیا ہے؟

۱۲۔ **سُئِلَ عَنْ كَيْفِيَّةِ بَابِ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ أَمْ لَا؟** **بَابُ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ**
مِنْ كَيْفِيَّةِ بَابِ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ۔ مولا امجد علی صاحب لکھتے ہیں: **اس آیت میں**

۱۔ **بَابُ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ**

۲۔ **بَابُ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ**

۳۔ **بَابُ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ**

۴۔ **بَابُ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ وَالْإِسْلَامِ**

میں دیکھ کر دوسرے میں بتائی گئی ہیں، ایک یہ کہ میں دین بابی دھڑاندی سے ہوں۔ اور
 دوسرے یہ کہ ایک کا نام دوسرے کا لفظ تھا نہ ہو۔ کاروباری قرضہ یہ ایک خاص نام ہے جو
 میں اور فریقین کو اس میں نام نہ ہی تصور ہوتا ہے۔ قرض دینے والے کی یہ خواہش ہوتی
 ہے کہ اس کا دہریہ ایک عین مشرق منافع پر لکھ جائے اور اس کی آمدنی تینوں پر بجائے۔
 قرض لینے والے کو یہ پتہ ہوتا ہے کہ متوقع منافع کی اوسط سے کہیں کم سوا دل گیا ہے اور اس
 طریقے سے مل گیا ہے کہ دینے والے کو اس کے کاروبار میں غل انہیں ہوگا۔ پس سود ادا کرنے
 کے بعد جو بھی منافع وہ کما سکے گا اس کا پتا ہوگا۔ چنانچہ پیداوار سودی قرض کی صورت میں
 وہ دو دن خیر میں پوری ہو جاتی ہیں جن کی طرف مولانا احمد نے اشارہ کیا ہے اس لیے
 میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں: ان تمام معاملات میں صحیح تعاون ضروری اور واجب
 ہے اور اگر یہ ترقی ایسے طریقے سے کی جائے کہ اس میں سرے سے تعاون کر کوئی دخل نہ ہو
 جیسے مال کا کاروبار یا ایسے طریقے سے غل میں آئے کہ بقا ہر تعاون نظر آتا ہو کیونکہ حقیقت
 میں وہ تہجد کا تعاون ہو شکار و کاروبار۔ اس لیے کہ یہ بات بہت غماز ہے کہ ایک
 مفلس اور نادار اپنی معاشی پریشانیوں کی وجہ سے ایسی ذمہ داریوں کو لے لینے کے لیے
 مجبور و مضطر ہو جائے جن کو بردار نے کی اپنے میں طاقت نہیں پاتا اور اسی کی اس قسم کی
 دھاندلی ہرگز دھاندلی نہیں کہلا سکتی ہے اس ارشاد میں خاک کشیدہ الفاظ خاص طور پر
 بلی ترقی ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک رہا میں تعاون کو جو چیز اہل بتاتی ہے وہ مقروض
 نامیہ کا نام ہے اور صحیح تعاون کے لیے غیر مجبور دھاندلی مطلوب ہے یہاں تک کہ میری
 دیکھ کا غلطوہ ہے گا اور چنانچہ عالم ہو چاہے وہ بیع ہوا قرض، عداوت ملکہ ہو جائے گا۔
 زرق صرف اتنا ہے کہ میں میں معاملہ عام طور پر فریقین کی کلی دھاندلی سے ہوتا ہے اس لیے

جیسا کہ محمد کا ظلم ثابت نہ ہو جائے ممانعت عائد نہیں ہو سکتی۔ اسی کے برخلاف اگر کسی صورت میں اس وقت کے حالات کے پیش نظر فرض کر لیا گیا ہے کہ عمر بن الخطاب کا ہنگامہ اور ظلم کا خطرہ ہے گا۔ اس لیے سود اسی حالت میں مبادلہ ہنگامہ فرض کر لیا جیسا کہ مذکور ہے۔ جیسا کہ معاملہ فریقین کی غیر محدود ضماندی سے ہو سکے۔ اور ظلم کا امکان ذرا ہے۔ اور اس کا اودیا تھا قرضوں میں ان شرائط کا پورا کرنا ممکن ہے۔ پس ایسے قرضوں کے سود پہنچا رہا ہے۔ اطلاق نہ ہونا چاہیے۔

۱۵: اس طرح سے لے کر اس وقت تک بے شمار اہرین اقتصادیات اس بات کے قائل ہیں ہیں کہ روپیہ یا گھنٹے کی سی منگولیاں (diamonds) کے معاشی مذہب کی حالت میں بنایا ہو کر ملتی تھی۔ اس مذہب کو ۱۵۰۰ عیسوی سے (جو جیاسمیل کی حکومت کے آخرا کا زمانہ تھا) شروع ہو کر سات سو سال سے کچھ اور تک خوب عروج رہا۔ چنانچہ اس کے مستفیدین کے نزدیک زر پر بڑھوتری مند ہے بلکہ انھوں نے ربلا افضل کی پیشتر بندشوں کو بھی اپنا لیا تھا۔ اس کے علاوہ اس سے اس بات میں سبقت بھی لے گئے ہیں کہ انھوں نے اپنے معاشی نظریے کی تائید میں بے شمار تصانیف چھڑی ہیں لیکن اسلام نے زر پر زکوٰۃ عائد کر کے اس نظریہ کی شکست دے دی کہ روپیہ کچھ پیدا نہیں کیا۔ یہ یسویان مذہبی فرماتے ہیں: "اسلام نے زکوٰۃ کو ان چیزوں ہی کے ساتھ مخصوص کیا ہے جن میں خدا دراصل نے کی قابلیت ہو۔" یہ منکر ہیں صاحب گیلانی لکھتے ہیں: "یہ مطالبات (زکوٰۃ) ہر قوم کے حکومت پر عائد نہیں ہوتے۔ بلکہ صرف ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن میں خدا بڑھنے بڑھانے کی صلاحیت ہو۔" یہ وہاں اس کے علاوہ صاحب فرماتے ہیں: "یہ محدود زمانے کے حکم کی جگہ میں اور اس (زکوٰۃ) میں صرف وہ باتوں کا فرق ہے کہ

۱۱: سیرت النبی ص ۲۲۴ -

۱۲: اسلام و معاشیات - ص ۴۰ -

۱۳: ترجمان القرآن - سورہ توبہ - نہ متعلق زکوٰۃ ہے۔

حضرت میرزا نے قرض کو دینے سے زیادہ موجب و قرادینے کا یہ سبب بیان کیا کہ جو صاحب
 کے پاس بھی جاسکتا ہے اور قرض دینا اس کا سبب ہے جو حاجت مند بلکہ ہے۔ اس سبب سے یہ شرط
 حاجت مند کے استعمال سے یہ ضمانت کا ہر کوئی جانا چاہیے کہ سود کی مانند نہ کہ دار و گزشتہ کا
 قرض کے ساتھ سود لگانے کی جو کوشش کیا گئی ہے وہ درست ہے۔ ایک کاغذ دار کو جو زمانہ
 ناگوار گمانے کے لیے شرکت یا معاشرت کی جگہ سودی سرمایہ دھونڈتا ہے حاجت مند کو جس کے
 اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ عرب میں ان دنوں قرض مانگنے والے حاجت مند گسے ہوئے دک
 تاجر و کارخانہ دار۔

۱۷: اگر روپیہ لینے والا اس کے سوا کاروبار میں لگا رہا ہو تو اسے دین بھی اس بات کے کمال بھی کہ
 روپیہ دینے والے کہنے کا حق رکھتا ہے کہ مجھے اس فائدے میں سے حق ملنا چاہیے جو میرے روپے
 سے دوسرا اٹھا رہا ہے۔ انہیں اس قرض سے تو اس بات پہ ہے کہ قرض اور نقصان میں حصہ دار بننے
 کی جگہ قرض دینے والا ایک متوقع مگر غیر معین منافع کا ایک کم ہو مگر معین رقم سے زیادہ کہتا ہے
 کیا قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم موجود ہے جو اس منافع کی رقم کو مثبت نہ کہ لینے کی جگہ معین کہ لینے
 کو مستحق قرار دیتا ہے۔ اگر نہیں تو پھر کاروبار کے نتائج کا شیخ کے ان دو طریقوں میں اس قدر
 تفریق کیوں ہو کہ ایک کو فقہ حلال اور دوسرے کو حرام کہیں۔ کیا اس کی وجہ یہی ہے کہ اختلاف
 کی صورت میں سرمایہ دار اس مال کے نقصان کا غلو قبول کرتا ہے اور قرض کی حالت میں
 مال اس مال کو اس مال محفوظ رہتا ہے؛ لیکن اس مال میں نقصان کے اندیشے کو قبول کر لیتے
 ہیں۔ اور غلو جس ملک جب قرض لینے میں تو قرض دینے والے کو غلو
 اس مال کا نقصان شہوت پہ ہے۔ یہاں تک کہ اس رقم کے سود کی صورت میں ہوتا ہے
 کہ اس میں نقصان کا غلو کہنا ہی صحیح ہے۔ اس مال کے جس ملک کے ہیں کہ نقصان

میں نے کہنے لے اس زمانہ میں کہ قرضہ چاہیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اول جولائی کو مالِ قرض
میں سے چھ سو روپے تادمہ لیکن انہیں قرضہ نہیں دیا۔ دوسری جولائی کو انہیں دینے کے
لیے اسٹیشن آفیسر کو لے گیا اور دم میں کہ اسٹیشن کی حفاظت کا انتظام قرضہ دینا کہ
کہ چھ سو روپے اس کے لیے اسے خرچ برداشت کرنا ہوگا جس کا معاوضہ مانگے گا اسے بھی پہنچا
ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ سوداگر غلطی کی قوت ہے تو حاجت مند اور قرضہ کی صورت میں
بھی سود کے لیے جہز پیدا ہو جاتے گا۔

۱۸: آئیے اب دیکھیں کہ آخر میں پیداواری سود میں کیا خرابیاں پاتے ہیں۔ جن کی وجہ سے
اس کا اہانت ضروری بنتی ہے۔ جہاں تک میں دریافت کر سکا ہوں اس ضمن میں چار کام ہیں
سے اس میں کمی ہے سب سے پہلے قلم اٹھایا۔ جن کی وفات ہو چکی ہیں۔ اس زمانہ سے
کئی سو سال پہلے سے یہی حکم لگایا اس پر اپنا زور قلم آتا ہے تھے۔ پیداواری سود کے بارے میں
عام طور پر دو اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اسی آمدنی محنت کو چھوڑنے اور تمام طلبہ جو
کی ترقی دیتی ہے لیکن یہ اعتراض ان لوگوں پر بھی مائد ہوتا ہے جن کے پاس بڑی بڑی زمینداری ہے
یا بہت سے مکان ہیں یا کمپنیوں کے حصے ہیں اور وہ ان کی آمدنی پر گنہگار وقت ہی نہیں بلکہ پیش کی
نہی کی سہ کرتے ہیں۔ اگر اسلام ان محنتوں کی آمدنی کو حرام قرار نہیں دیتا تو پیداواری سود لینے
والہ کی کوئی حرج و مضامین ہو اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ سود دے کر تجارت کرنے والے کو چاہیے
اتصال ہو کر سود لینے والے کو منافع ہی ہوگا۔ یہ کسی حد تک درست ہے اگر قرضہ لینے والا اگر
والہ کو چاہیے تو کم سے کم قرضہ لینے والے کو پانچ اس اہل بھی سالم نہ لے گا مگر اس حالت کو
فکر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تجارت کے لیے سودی سودی اس واسطے لیا جاتا ہے کہ قرضہ لینے والے کو
شرعاً سود سے کٹا کر زیادہ منافع کی امید ملتی ہے۔ اس کا کثیر الشمارت ہے وہ سودی سودی سودی
اس قدر ضروری حاصل نہ تھا۔ ایسے قرضہ لینے والے کو ایک چھوٹی رقم وقت ضروری نہیں ہے۔
اس کی برکات قرضہ لینے والے کو کثیر الشمارت ہے کسی کو قرضہ دینا چاہیے اس کے لیے کتنا

چھٹے نمبر پر لکھتے ہیں کہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اہل صنعت و حرفت بھی اپنے سادے کاروبار میں تنگ و مضیق و کم نظری کا طریقہ اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور مستقل بہتری کے لیے کچھ کرنے کے بجائے بس جتنا کام کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۶۔ پھر جو سرمایہ بڑی صنعتی اور تجارتی آسکوں کے لیے لمبی مدت کے واسطے ملتا ہے اس پر بھی ایک خاص شرح کے مطابق سود عائد ہوتا ہے نقصانات کا موجب ہوتا ہے۔ اس طرح کے قرضے بالعموم دس بیس یا تیس سال کے لیے حاصل کیے جاتے ہیں اور اس پوری مدت کے لیے ابتدائی ہی ایک خاص فی صدی سالانہ شرح سود طے ہو جاتی ہے۔

۲۰۔ ان اعتراضات پر ذرا تنقیدی نظر ڈالیں تو ظاہر ہو جائے گا کہ :

۱۔ جب تک سرمایہ انفرادی ملکیت ہے اس کا استعمال منافع کی شرح پر مبنی رہے گا، چاہے وہ منافع کی شکل میں ہو یا راج (Dividend) کی شکل میں جب تک مالک کو اس کے حسب مشا آدمی کی توقع نہیں ہوگی وہ اپنے روپے کو روکے رکھے گا۔

۲۔ یہاں بھی سرمائے کی ملکیت کا سوال ہے۔ جب تک یہ افراد کے ہاتھ میں ہے سرمایہ دار طبقہ اس کے بہاد کو اپنے مفاد کے لحاظ سے روکتا اور کھوتا رہے گا۔

۳۔ میں مولانا صاحب کی تفتیش سے اختلاف کی جرات کرتا ہوں۔ تجارتی چکر کی اصل وجہ کارخانہ داروں کا غلط اندازہ ہوتا ہے۔ ان کو خیال ہوتا ہے کہ جہاں وہ بند ہے وہ ان کی توقعات پر کب جائے گا لیکن یہ خیال غلط ثابت ہوتا ہے اور جب رسد طلب سے بڑھ جاتی ہے تو پیشین گوئی خرمع ہو جاتی ہیں۔ ان غیر تولدیں سود کا بھی حصہ ہوتا ہے لیکن کوئی باہر ہذا قیادت یہ نہیں کہتا کہ اگر سود کو اڑا دیا جائے تو تجارتی چکروں سے بخلت مل جائے گی۔ ہاں اگر سود کو اڑا دیا جائے تو تجارتی چکر کی کچھ امید ہو سکتی ہے۔ مگر اسلام تو ایسی ضمانت کے قریب نہیں جسے حضرت امام ابو حنیفہ کی وفات کے وقت ان کے ذمے پانچ لاکھ تیس ہزار روپے کا مشورہ

۱۸۔ امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی۔ از سید مناظر حسین صاحب گیلانی۔ ص ۱۱۱ سے ۱۱۶۔ ایک ۴

حصہ انھوں نے بطور حق اپنی وسیع تجارت میں لگا رکھا تھا۔

۴: مجھے پھر عرض کرنا پڑتا ہے کہ اگر کثرت سود کا ہمیں بلکہ انفرادی ملکیت اور طبع انسانی کا ہے جب تک سرمایہ افراد کی ملکیت ہے اور وہ اس سے زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کرنے کے غور و مشورے میں سرمایہ کا غیر ضروری مگر زیادہ نفع آور کاموں کی طرف بہت بھٹکا کوئی اگر کھسی بات نہیں۔

۵: کاروباری آدمی کو جب بے عرصے کے لیے سرمایے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اس کو حصہ دہی (شرکت یا مضاربت) کے ذریعے حاصل کرتا ہے۔ قرض پر سرمایہ اسی وقت لیا جاتا ہے جب اس کی حاجت فوری یا درمیانی عرصے کے لیے ہو۔ ایک کامیاب کمپنی کے لیے حصوں کا بیچنا مشکل نہیں ہوتا۔ اور اگر کمپنی کا کامیاب ہے تو یہ امید کیوں رکھے کہ قرض دینے والوں کو اس پر شرکت کرنے والوں سے زیادہ اعتبار ہو؟ نیز پھل سرمایہ داروں کو اصل صنعت و حرفت سے براہ راست سودی معاملات طے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی سرمایہ دار اپنا روپیہ دیکھنا دے کے لیے بنک میں جمع کرا دیتے ہیں اور صنعت کار بنکوں سے قرض لیتے ہیں۔

۶: اور پھر قرض کیا جا چکا ہے کہ کسی مدت کے لیے سرمایہ عموماً حصہ داری سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور اگر قرض لیا جائے تو یہ سقم جس کی طرف مولانا صاحب نے اشارہ کیا ہے ضرور رہے گا۔ اس صورت میں قرض کو حصہ داری پر ترجیح دینے میں روپیہ لینے والے کو کوئی خاص مہولت ملحوظ ہوگی ورنہ ایسا نہ کرتا نیز اس سقم کے آخر کو کم کرنے کے لیے ماہروں نے کئی تجویزیں پیش کی ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ اشیاء کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے ساتھ ساتھ شرح سود بھی گھٹتی رہے۔ آخر میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ دعویٰ یہ نہیں کہ پیداواری سود بے نقص ہے بلکہ یہ ہے کہ کمزور اس کے تقاضے سے بہت زیادہ ہیں۔

۷: مزبورہ ذیل میں علماء کے علاوہ مزدور جماعت سب سے زیادہ شدت سے یہاں سود کے خلاف ہے۔ اسے اعتراض ہے کہ مزدور کی محنت کے بغیر سرمایہ کار پیداوار کیا دیا جاتا ہے وہ مزدور سے چھین کر لیا جاتا ہے۔ میں اس نظریہ کے تعلق اس سے زیادہ عرض نہیں کرتا۔

چاہتا کہ اگر اسے درست مان لیا جائے تو مزادیت اور مضاربت دونوں ممنوع ہوتی جا سکیں اور اس کے اسلامی فقہ میں ایسا نہیں ہے۔

۲۲: حاصر میں ہم پیداواری قرض سے اس قدر مانوس ہو گئے ہیں کہ ہمارے لیے یہ تصور کرنا نہایت مشکل ہے کہ کسی وقت کوئی حصہ اس قسم کے قرضوں سے بچا رہا ہو لیکن یہ تاریخی امر ہے کہ کوئی ایک مختلف حصوں میں ایسے مواقع آتے رہے ہیں جب پیداواری سود و ملل رائج نہیں تھا۔ مثلاً زمین اس بارے کے ٹوٹ جانے کے بعد یورپ کے بیشتر حصے میں ایسا وقت آیا جس میں اس کا ذکر نہیں ملتا۔ ایسے لکھتا ہے، "بجائے اس قدر نقد نقد اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے کہ اندر سے ملل میں کسی نہ کسی وقت ایک ایسا دور آیا جس میں سرمایہ کو منفعت بخش کاموں میں لگانے کے مواقع کی قدر کی جاتی تھی کہ سود لینے کے برخلاف جو سخت رجحان تھا وہ جائز تھا۔ اسلام کے ظہور کے وقت ہندوستان کا شمار تمدن مالک میں ہوتا تھا۔ اور اس ملک کے بارے میں حکم خیالی یہ ہے کہ پیداواری سود اس میں مروج تھا لیکن وہ تجارت کے وقت جس کی تصنیف چھٹی یا ساتویں صدی عیسوی میں ہوئی ورنہ قومن نے متعلق جس کا کام تجارت کرنا تھا، لکھا ہے کہ اگر اس کا کوئی فرد دوسرے کے سرمایہ سے تجارت کرے تو وہ منافع میں سے ساواں حصہ لے سکتا ہے۔ اگر وہ سینگوں کی تجارت کرے تو بھی اُسے ساواں حصہ ملے گا لیکن اگر وہ کھجور کی تجارت کرے تو صرف سو گھواں حصہ ملے گا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان میں تجارت کے لیے بندھے چکے سود کا رواج نہ تھا بلکہ شرکت کا ایک خاص طریقہ رائج تھا۔ جو مزادیت اور بیٹائی کے طریقے سے بہت ملتا جلتا تھا۔ ان حقائق کے پیش نظر یہ ناگہانی کہ اسلام جاہلیت کے عرب میں اپنی تجارت بغیر سودی سرمایہ کے ہی چلاتے تھے۔ ان میں مضاربت کے طریقے کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "المعاملۃ حکایت مشرق و مغرب من المعاملۃ۔" یہ بیان مذہبی صاحب لکھتے ہیں۔ قریش کی تجارتی زندگی کی انتہا تھی کہ

An Introduction to English Economic History & Theory Part I, p. 6.

The Economic Condition of ancient India by J. N. Sanyal, p. 10.

.....

۱۰ اور ناجائز و حرام تک اپنا سرمایہ اس میں لگا کر نقصان اور دوسروں کو اپنا دوسرا دیتی تھیں کہ وہ اس سے تجارت کریں اور نفع میں شریک ہوں حضرت حذیفہؓ جو قریش کی ایک بڑی دولت مند تھیں اسی طریقے سے تجارت کرتے تھے۔ اس قسم کی تجارت میں سودی سرمایہ دو طرح سے داخل ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ سرمایہ مضاربت میں لگایا جائے وہ سود پر حاصل کیا گیا ہو۔ اور دوسرے یہ کہ مال کو ادھار فرم کر اس سے تجارت کی جائے۔ اور پیرا منبر اور منبردار میں دکھایا جا چکا ہے عرب جاہلیت میں سودی سرمایہ کیوں مضاربت میں استعمال نہ ہو سکتا تھا پس تاریخی و تجارتی اعتبار سے ہم اس امر کے ماننے پر مجبور نہیں ہیں کہ اس وقت جو تجارت و حرفت عرب میں موجود تھی وہ سودی سرمایہ کے بغیر نہیں چل سکتی تھی۔

۲۲: مولانا خضر احمد تھانوی نے سودی مابین دین کے حجاز کی ایک تجویز پیش کی ہے جو قابلِ غور ہے آپ فرماتے ہیں: اگر مسلمان بیت المال قائم کر دیں جو کسی خاص جماعت کا نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کا خزانہ شمار ہو گا تو اس وقت بیت المال کی طرف سے جو تکفیل قائم کیا جائے گا اس میں رقم جمع کرانے یا اس سے قرض لینے میں مضاربت یا بیع سلم وغیرہ کا جھگڑا باقی نہ رہے گا۔ کیونکہ بیت المال سے قرض لے کر جو کچھ اس کو زیادہ دیا جائے گا وہ کسی دوسرے کو نہیں بلکہ اپنے ہی کو دیا جائے گا۔ اور بیت المال میں رقم جمع کر کے جو کچھ اس سے زیادہ لیا جائے گا وہ کسی دوسرے سے نہیں بلکہ اپنے ہی سے لیا جائے گا۔ کیونکہ بیت المال سب مسلمانوں کا ہے اور سب کا اس پر حق ہے۔ اس کے ساتھ اس قسم کا معاملہ جائز ہے۔ مبروطہ شریعی میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔

المشتک باین العاتق دین۔ نص علیہ صاحب البدائع ج ۵ ص ۱۱۲۔ ایک اسلامی مملکت میں بیت المال کا بینک اور حکومت کا بینک ایک ہی چیز ہے۔ اس لیے اگر حکومت خود بینک چلائے تو اس سے سودی مابین دین جائز ہو جاتا ہے۔ یہ تو ان کی پیش کردہ تجویز میں بھی ہے۔ یہ قدرتی عین ضروری دکھائی دیتی ہے کہ اگر مومن احتیاجی و مرفی افراس کے لیے لیا جائے تو

میں پوسندہ لیا جانے۔ کیونکہ قرآن مجید کا نشانہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ نادار و عیاست و سداغزاد
تحت کی احانت بغیر کسی اجرت کے کی جائے۔ اگر علماء کرام مولانا نظیر احمد صاحب کی تجویز پر
مستحقین کو کبھی کسی صنعت و تجارت کے لیے ضروری سرمایہ مہیا کرنے کا انتظام کر سکتا ہے
اس کے علاوہ حکومت کے سودی قرضوں کا حجاز بھی مل جاتا ہے

۱۲۲۔ پروفیسر سکندر اسحاق صاحب نے جو نظریہ پیش کیا ہے یعنی ربا ان ہم جنس و اشیا کے
تبادلے میں تقاضا کو کہتے ہیں جو یکیل یا موزون ہوں کئی الجھنوں کو سلجھا دیتا ہے لیکن اس
پر بھی کئی وزنی اعتراضات ہوتے ہیں مثلاً:

۱۔ بعض احادیث میں لفظ ربا یح فاسد کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور ان احادیث

میں ربا کے وہ معنی چسپاں نہیں ہو سکتے جو برو فیہر صاحب نے فرمائے ہیں۔ اس لیے کیوں سب
احادیث میں اس کے معنی بیع فاسد نہ لیے جائیں اس سے احادیث میں مطابقت پیدا ہو جائے۔

۲۔ اگر نشانہ شارع صلی اللہ علیہ وسلم اسی قدر صاف اور آسان فہم تھا تو حضرت عمرؓ کی ملا

دور و ایات کی تعبیر کیا ہوگی؟ اگر رسول اللہؐ تین چیزوں کی حقیقت بتا جاتے تو مجھے دنیا اور

مابینہ سے زیادہ عزیز ہوتی؛ خلافت، کلام، ربا اور (ب) ہم نے تیسے فیصدی حلال کو ربا کے

خوف سے چھوڑ رکھا ہے اور ۳، مجتہدین کے درمیان اس قدر رقابت کیوں ہے کہ امام شافعیؒ کے

نزدیک چاندی اور سونے کے سوا باقی اسی چیزوں کی بڑھوتری پر جو کھانے میں نہیں آتیں جیسے لہو

و غیرہ ربا کا حکم نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربا کا حکم ہے اور جب کہ قلیل مقدار کا غلو جو

کچھ صانع سے کم ہو سادہ لکھا جاوے تو اس کی بڑھوتری پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربا کا حکم نہیں ہے

۱۔ ایہا ثقافت اگست ۱۹۹۷ء ص ۵۹

۲۔ القادری از رسالہ تفسیر فقہی ص ۲۸۲

۳۔ مسطورہ از مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ص ۶۶ حدیث نمبر ۲۵

۴۔ فقہ القرآن از سر سید احمد علی جلد اول ص ۲۱۸ و ۲۱۹

امام شافعی کے نزدیک سب کا حکم ہے۔ اور جو بچل و خیزہ اشیائے خوردنی پیانے یا وزن سے نہیں کٹی جاتی
ان کی بڑھوتری پر بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک سب کا حکم نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک سب کا حکم ہے۔
امام مالک کے نزدیک جیسا کہ ان کی کتاب میں مذکور ہے چاندی اور سونے کے سوا اور چیزوں پر جو حد
نہیں مقرر ہے جیسے تابنا، سیسہ، لوہا، چونا، کسم و خیزہ، یا ایسا سیسہ جو تازہ کھانے میں آتا ہے اور سوکھا کر ذخیرہ
نہیں کیا جاتا۔ اس کے مبادلے میں بڑھوتری پر سب کا حکم نہیں ہے۔ ۴۔ ہٹھے یا ہلے اور کپڑے کی صورت میں
جو گز سے آپ کر کے تپے برابر سراسر ابر کی شرط کیوں حامل نہیں ہوتی؟ حالانکہ ہم جنس اور ایک دوسرے
سے ملے جلے کپڑے عام جنتے ہیں اور ۵۔ اس سے قرآن مجید کا معقولہ پر نہیں ہوتا جو میرے نزدیک
ہے کہ حاجت مند اور نادار افراد دولت کو ظلم سے بچا یا جائے مثلاً آٹھ گیارہ روپے کا چار سیر چک ہے اور
میں ایک کاشتکار کو دس روپے اس شرط پر دیتا ہوں کہ ایک سال بعد وہ مجھے دس گیارہ روپے دے گا
اس تبادلے کے مطابق یہ معاملہ جائز ہو گا حالانکہ مجھے سو فی صد فی سال کے حساب سے بڑھوتری ملے گی
جو تین ظلم ہے۔

۲۵۔ افراد دولت میں ایسے بھی ہوتے ہیں مثلاً بیرواؤں اور یتیم بچے جن کی گزرت و حالت ان کی امانت کی
آمدنی پر ہوتی ہے۔ یہ لوگ اگر اپنے امانت کو مضاربت میں لگائیں تو انھیں آمدنی کی کمی بیشی کے علاوہ
اس امانت کے ضیاع کا خطرہ بھی رہے گا۔ عوامی مفلس سے بچنے کے لیے وہ اس بات کو ترجیح دیتے
ہیں کہ چاہے ان کی آمدنی کم ہی ہو مگر یقینی ہو اور ان کا اس امانت بچا رہے۔ ان کے لیے حکومت
کو فتنے، سینگ، ستر ٹیکٹ وغیرہ میں روپیہ لگا امان کے امانت کو محفوظ اور ان کی آمدنی کو مستحکم کر دینا
ہے۔ ان کو اس صورت سے محروم کر دینا سترہ کے حق میں مفید نہ ہو گا۔ و اما ما یمنع الناس من ملک
فی الاموال۔ پہلے زمانے میں ایسے لوگ لگا کر مال ہوتا تھا اس کا انعام دوس سے تھا لیکن کلام ابوحنیفہ
جیسے مقدمہ عالم میں ان کے امانت کو غصب پختہ قرض لے کر لوگوں کو مضاربت پر دیکھنے سے منع ہوا

اور اس مقدار سے جو قائم رہتا تھا وہ سب اپنے پاس رکھتے تھے، بیوی کو کوسائے میں کے کہ ان کا لٹا محفوظ رہا آٹھا، ایک چیز بھی نہیں لٹا تھا۔

۲۷۔ ہمارے مقدّم ماہرین معاشیات کینز (Keynes) کے اس قول سے بہت خوش ہوتے ہیں کہ شرح سود صرف ہو سکتی ہے مگر وہ اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ مفروضہ ان لمکوں پر چسپاں نہیں ہوتا جن میں سرمایہ کی قلت ہو۔ وہ لکھتا ہے، سرمایہ کو سود اس لیے ملتا ہے کہ سرمایہ کیا ہے؟ بعینہ اس طرح جس طرح زمین کے مالک کو اس کا کرایہ ملتا ہے چونکہ زمین کیا ہے؟ یکیں جہاں زمین کی کمیابی کے طبعی وجہ موجود ہیں سرمایہ کے بارے میں ایسے وجہ موجود نہیں۔ پاکستان میں سرمایہ کی بے حد کمی ہے اور یہاں شرح سود کے صرف ہونے کی بھی کوئی امید نہیں۔ انگلستان میں بھی جس کے متعلق کینز کا نظریہ یہ تھا کہ ایک پشت میں شرح سود صرف ہو سکتی ہے تیس سال گزرنے کے بعد صرف ہونے کی جگہ شرح سود برکتی ہے۔ اقتصادی ترقی کے جس مرحلے سے ہم گزر رہے ہیں اس میں بھی شاید یہ ممکن ہو سکے کہ اندرون ملک سرمایہ اکٹھا کرنے کا انتظام بغیر سود کے ہو جائے لیکن بیرونی سرمایہ اور کئی ہفتوں کے لیے مثلاً قلیل عرصے کے قرضہ ہنڈی، ہنڈا دن وغیرہ جن کے بغیر عصر حاضر میں تجارت کامیاب نہیں ہو سکتی سود سے صرف نہیں بعض اصحاب نے ان ہفتوں کے متعلق یہ تجویز پیش کی ہے کہ ریاست ان کا بار خود برداشت کرے جس طرح تعلیم، حفظ صحت وغیرہ کا خرچ برداشت کرتی ہے مجھے ڈر ہے کہ ایک ہیوری نظام میں کوئی ایسی حکیم کا نصاب نہیں ہو سکتی جس سے قائمہ اٹھانے والے زیادہ تر سرگودھاری ہوں گے اور وہ بھی ایسے سرمایہ دار جنہوں ہوں تو ذاتی نفع کمانے کے لیے استعمال کریں گے یعنی بے گناہی کے گناہوں کو اس امر پر مجبور کیا جائے کہ وہ یہ خدمات بغیر معاوضہ کے سرانجام دیں۔ میرے خیال میں یہ تجویز قابل عمل نہیں یہ معنی ہے یہ لکھتا ہے کہ اگر مفروضہ کو ایک ہزار سو پر چاہیے تو وہ اس کے بدلے اپنا سود وہیں گناہت کے لیے تنگ میں رکھ چھوٹے کیلئے کا خرچہ جو

منفعة ضروریہ کے تحت نہیں آتا۔ بعض کہتے ہیں کہ رقم قرض کو قصداً ہی کے حساب سے لقمہ داور نقصان میں شامل ہونا چاہیے۔ اس تجویز کی اور مشکلات کے علاوہ اس میں قرض لینے والے کے بیان کا طرہ امتحان ہے۔ اس میں کہنے کا رد بارہی آدمی کامیابی کی امید کو کھینچتے ہیں؟

۱۱۶۰ امید ہے اور یہی بحث سے یہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ پیر اداری سود کی حرمت کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں ہے اور اس مسئلے میں اجتہاد کے لیے راستہ کھلا ہے۔ سود و دینیں ہیں۔ اب رہا یہ کہ قرض کا مسئلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت کے چند ریاستی قرضوں کا ذکر ملتا ہے جن میں بطعورتی ادا نہیں ہوئی۔ لیکن ان قرضوں میں بطعورتی کی ادائیگی کے فقدان سے سود کی مالیت لازم نہیں آتی۔ اس کے برخلاف اگر ہمیں ایک بھی ایسا واقعہ مل جائے جس میں آنحضرتؐ نے جہاد یا کسی اور ریاستی ضرورت کے لیے نقد یا اشیاء پر بطعورتی ادا کی ہو تو ہمارے لیے ریاستی امور میں قرض پر سود کے حوالہ کے لیے نہ ہو جائے گا۔ منقول ہے کہ ایک دفعہ عمر بن حارث رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ سے پوچھا: ابو محمد تم ایسی جگہ رہتے ہیں جہاں درہم و دینار کا چلن نہیں۔ بلویش اور جافو ہمارے مال کا سبب ہیں۔ ہم آپس میں بکریوں کے عوض اونٹ لگائے کہ بد گھوڑے اور گھوڑوں کے عوض اونٹ اور اونٹ اور اونٹ کے عوض اونٹ لگاتے ہیں۔ اس میں کوئی مضائقہ تو نہیں؟ فرمایا تم ایک واقعہ کا شخص کے پاس گئے ہو۔ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو شتر سو ادوں کی ایک فوج مرتب کرنے کا حکم دیا۔ جہاں پہنچے اسے اس میں جتنے اونٹ تھے ایک ایک کے سب پر میں نے لوگوں کو سوار کرادیا۔ اب ہم کہ ایک ایک آدمی کے پاس کوئی سواری نہ تھی۔ میں نے ارگاہ خدمت میں عرض کی: یا رسول اللہ! تم میری ان قسم پر کہیں کہیں میری ایک حاجت ایسا رہ گئی ہے جس کو کوئی سواری نہ مل سکی۔ فرمایا: تم لوگوں کو ایک اونٹ کے عوض صدق کے دو دو تین تین اونٹوں کا وعدہ کر کے کچھ اونٹ خرید لو۔ چنانچہ اس طرح میں نے سو بیس اونٹ فراہم کر لیے۔ کیا اس روایت سے اس امر کا حوالہ

ہمارے کتب کو بہ عزت و محترمہ پر قرض کی گئی ہے۔ مجھے تو اس میں شک کا گنجائش نہیں ملتی،
مگر بعض صحابہ فرماتے ہیں کہ حکم قرآنی ایت تحریم روزے پہلے کا ہے اس لیے منوع ہو چکا ہے۔
لیکن کیا اس مردِ صالح سے عصمتِ رسول پر حملہ نہیں ہوا؟ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے
صلو کے مرتکب ہو سکے ہیں جسے بعد میں قرآن مجید نے حرام ہی نہیں بلکہ شدت سے حرام قرار دیا ہو؟ نہیں
ہرگز نہیں! چنانچہ میرے نزدیک ریاضی قرض پر سود والہ روایات کی رد میں نہیں آتا۔ ریاست کے حق میں آتش
کے جواز کی تائید میں، درویشوں کی پیش کی جاسکتی ہیں۔ مثلاً اگر ایک ملاحطہ مدرس میں مولانا غلام احمد
صاحب عتائی کی ایک تجویز کا ذکر ہو جائے۔ مردِ صالح صاحب کتاب کی بنا پر لکھتے ہیں کہ باپ بیٹے،
خاندان بڑی اور آقا غلام آپس میں بڑھوتری پر قرض دے سکتے ہیں۔ ایک حدیث ہے: انت وما
کتاب لایک منین۔ تو دیر زمانہ قرضے باپ کا ہے۔ حکومت اور درویشوں میں بھی باپ اور بیٹے جیسا
رشتہ ہوتا ہے۔ پھر حکومت اور درویشوں میں سودی معاملات کی ممانعت کی گئی؟

۱۲۸۰ھ کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے نادار و محتاج متذکرہ دولت کی حفاظت اور رعایت
کے لیے قرض حسنہ اور ذکوہ کا انتظام کیا۔ اس سے ان پر معاشی ظلم کے دوا دارے بند ہو گئے یہ انتظام
ایسا کمالِ عقل ہے کہ اگر اس پر تنقید شروع کی جائے تو آج مسلمانوں میں غصہ و کینہ نظر نہ
آئے۔ لیکن بدقسمتی ہے ایک تیز جوہر سے بنا کر آئی نعمتی، ہماری کج فہمی سے زحمت بن کر رہ گئی۔ روایات
حکومت کو یہ اندی اور دنیا کی قرضوں پر عادی کرنے سے قوم ایسی مالی اور معاشی مشکلات میں پھنس
گئی کہ ہزار سال گزر جائے کہ بعد میں ہمارے عقلمند ان سے نجات کا طریقہ دریافت نہیں کر سکے
حکام قرآنی کی تعبیر اور پرہیز کی گئی ہے اگر وہ مجتہدین ملت کے لیے قابلِ قبول ہو تو اس کا نتیجہ
یہ ہے کہ یہ ادارہ اور یا تھا کالوں کے لیے سود پر قرض دیا جاسکے گا۔ لیکن صرف اور صرف قرض

سواء کشف العی من وجہ البلاء

کے لیے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ چنانچہ مؤرخانہ ذکر اغراض کے لیے بغیر سود کے قرض کا استعمال کامیاب ہوگا۔
اس مقصد کے لیے امداد باہمی کے طریقے کو استعمال کیا جاسکتا ہے امداد اگر سرمایہ جو بہت کم تر
ہو سکے تو ذراۃ معدنات وغیرہ کے ذریعے فراہم کیا جاسکتا ہے۔ آزاد دی سے پہلے یہ بات
میں امداد باہمی کے چند ایسے ادا ہوئے ہوئے جو بغیر سود کے سرمایہ جیتا کرتے تھے۔
۲۹۔ صاحبزادہ محمد امیر حمزہ شاہی صاحب نے ادا کو تبرکے ترجمان القرآن میں منقول الزین صاحب
اور ڈاکٹر امام دین صاحب کے حوالے سے چند تجارتی قرض کی مثالیں پیش کی ہیں جن کا تعلق اسلام کے
شروع کے دور سے ہے۔ ان مثالوں سے بحث کرنے سے پہلے مجھے یہ واضح کر دینا چاہیے کہ میرا موقف
یہ ہے کہ حرب جاہلیت میں سودی سرمایہ پیداواری کاموں کے لیے استعمال نہ ہوتا تھا۔ اس راہ میں
رکاوٹیں تھیں اُن میں سے ایک سود کی بھاری مشور بھی تھی جب سود کے بغیر سرمایہ قرض لینا شروع
ہو گیا تو اسے تجارت میں استعمال کرنے کے واسطے سے یہ رکاوٹ بھی ہٹ گئی پس جدید اسلامی کی
مثالیں میرے موقف پر براہ راست اثر انداز نہیں ہوتیں لیکن استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ شاید
زائد جاہلیت سے بہت قریب کے دور کی ہیں عرب میں شندھجری تک سود کی کاروبار چلتا رہا ہے
یہ واقعات اس کی آخری بندش سے دس بارہ سال بعد کے ہیں غلاہر ہے کہ اتنی قلیل مدت میں
تعمیرات نہیں بدل جاتے ہیں۔ اس لیے ان واقعات سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قرض پر سود
لے کر تجارت کرنے کا تصور جدید جاہلیت میں بھی تھا۔ میری عرض یہ ہے کہ قلیل مدت وہ ہے جو
میں دنیا کا عظیم ترین ذہنی انقلاب واقع ہوا اور عربوں کی تو کایا ہی پلٹ گئی۔ ان مثالیں
نے میرے خیال کو دنیا کی بڑی بڑی اہم تمدنی اہمیتوں کے تحت اس شعبے اور ان کے مسائل اور
یادہ سال تک پر قابض ہو گئے۔ اس حوض میں عربوں نے کئی نئی چیزیں قبول کیں مثال کے طور پر
حکومت کی حالت۔ ان قبائل کی بکری برقی قوم نے کس طرح ایک عظیم الشان مرکز بنائی

جس نے نادانانہ طور پر اس کا خلاف کیا تو اس نے دھمکانے اور اس وقت کے اظہارِ غضب کو دیا اور
 تاریخ احوال سے جہلِ نیل اس وقت خود جہاں موجود تھا وہاں پہنچ گیا۔ اس کے بعد کسی دوسرے کے سامنے
 سرِ بزم کی گفتگو کرتے تھے خوشی خوشی ملکِ جہت سے اور ایک امیر کے تحت آتے ہوئے۔
 پس عراق و شام اور ایران کے فتح ہو جانے سے عرب کے تمام اور ان ملکوں کے لوگوں کے وہاں
 ایسے تعلقات پیدا ہو گئے کہ وہ ان کے رسم و رواج اور ان کے تجربات و صنعت کے طریقوں سے پوری
 طرح واقف ہو گئے۔ یہ چیز تجارت میں ترقی پیدا کرنے کے لئے اس کے استعمال کے بارے میں ادویہ
 ترقی دینے کے لیے کافی تھی۔

۲۰: کشاہ صاحب نے مندرجہ ذیل مثالیں اکٹھی کی ہیں:

۱: حضرت زبیر بن العواہؓ اپنے پاس جہاں لوگ امانت رکھنے کے لیے لاتے تھے اس کتابچہ پر
 امانت کے نہیں بلکہ بطور قرض کے رکھتے تھے۔ اس لیے کثیر متول کے باوجود مرتے وقت انہیں لاکھ کے
 قرض تھے۔

۲: عیسیٰ نے مسیح کے واقعات میں بیان کیا ہے کہ ہند بن عتبہؓ نے حضرت عمرؓ سے تجارت کے لیے
 چار ہزار خرمن انگوروں کی خریداری کی۔

۳: حضرت عمرؓ کے صاحبزادگان ایک لشکر کے ساتھ عراق گئے تھے اور وہاں پر مال کے مال
 نے کہ رقم جو وہاں بلا لاف میں بھی تھا وہ ان کو دیدی کہ اس سے تجارت کریں اور مدینہ پہنچ کر مل رقم
 غنیمت کے مندرجہ پیش کر دیں۔

۴: یحییٰ بن ابی لیثیم نے حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ سے قرض لیا اور آپ نے وہ پیر
 بجائے خرمن کے مقدار کے فروخت کیا۔

۵: امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس ملک کا سب سے زیادہ تجارتی شہر ہے۔
 حضرت عیسیٰؑ کی طرح قرض لے کر رکھتے تھے۔

۶: عیسیٰ بن ماریؑ نے کہا کہ اس ملک کا سب سے زیادہ تجارتی شہر ہے۔

دیند بکالت میں گمان کے لیے قرض دیے۔

اسے ایک جو مثالیں مذکور ہیں وہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی یا امی کے بعد کی ہیں۔
 درجہ دوم اور پکے پیر اگر کاف میں بیان کیے گئے ہیں ان کے سبب میرے موقف کو متاثر نہیں کرتیں
 جتنی کہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی مثال ان کے بارے میں یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ واقعات کب کے ہیں۔ ہجرت کے
 وقت آپ کی عمر ۱۰ سال کی تھی اور احکام تحریم ربر انویں ہجری میں نافذ ہوئے۔ آپ کب سے
 انہوں کو قرض کر کے لیا کرتے تھے؟ اگر شروع سے یہی ان کا یہ دستور تھا تو کیا سو کی مخالفت کرنے سے
 پہلے وہ اس طرح اپنے اور پر سو کی ادائیگی کا بار عائد کر لیتے تھے۔ غالباً ایسا نہ ہوتا ہوگا کیسے ان کا انبار
 بھی کئی سال بعد کا نہیں؟ یعنی یہ بھی عہد فاروقی کا واقعہ ہی ہو کیونکہ اس وقت سے قبل مسلمانوں
 میں اس قد دولت نہیں آئی تھی کہ ان کو اپنے قاتل و ستار کے لیے متبر کو کھٹی ماروں کی حاجت پڑتی
 ہو۔ اور اگر جیسا میرا خیال ہے یہ بھی عہد فاروقی کا واقعہ ہے تو اسے دوسری مثالوں سے علیحدہ کرنے
 کی ضرورت نہیں۔ نیز رسول اللہ کی زندگی میں حضرت زبیرؓ برابر لڑائیوں میں حصہ لیتے رہے۔ ایسے
 جنگ کے ممکن یہ باور کرنا آسان نہیں کہ وہ لڑکھائی کی باتوں کی حفاظت کی ذمہ داری بھی اپنے سر لیتے
 ہوں گے۔ یہ کام انھوں نے ذرا فراغت ملنے پر ہی اختیار کیا ہوگا!

۱۳۱۔ ایک اور مفید چیز جس کے متعلق مسلمانوں میں اختلاف رائے ہے وہ ہمیر ہے۔ ہم میں سے کئی
 ایسے بھی ہیں جو کہ مذہباً ممنوع سمجھتے ہیں۔ حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ہجری پیر سپانہ کے مسلمانوں کی اصلاح
 ہے بعض آئمہ کرام میں یہ سہوہ تھا کہ انھیں پاتے ہیں اور بعض اسے اسلامی معاشی نظام کی خلاف ورزی
 کرتے ہیں۔ محمد کے زمانہ میں امیر ذاتی نقطہ نظر سے اسے واضح ہو جانا چاہیے لیکن اس سے
 قطع نظر سو کی و تر لیاقت میں مقبول و معروف ہے یعنی وہ زیادتی ہے جو قرض پر دیے ہوئے

۱۳۲۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی کو قرض دے

اور اس کو اس کے حق میں سے کچھ نہ لے کر دے تو اس کا اجر دو گنا ہے۔

۱۳۳۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی کو قرض دے

اس کی رویت کے مقابلے میں شہادۂ قیامت کے ساتھ مل جاتی ہے وہ میرے چچا پل میں ہوئی۔
 اولاً اس مال میں میرے لئے میری شہادت کی جاتی ہے وہ میری قیامت میں ہوئے۔ غرض ایک مقام
 اور کہنے کے بعد اور جو جانتے یا میں میں مسئلہ کے بعد میری ہر دوام زیادتی کی شہادت کے
 متعلق کوئی شہادت نہیں ہوتی اس لیے میرے معاملے کو سووی نہیں کہا جاسکتا۔ راجا اس کے بارے
 میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں اس میں فریقین کے درمیان میرے سے تعاون کو کوئی
 دخل ہی نہیں ہوتا۔ لیکن میرا قریبی رشتہ کی بہترین مثالوں میں سے ایک ہے۔ زید میرے چچا کے
 بچے کے بچے میں ہزار روپے کا میرے درکار ہے یعنی جب میں حجازوں کو میرے درکار کو دس ہزار
 روپے مل جائیں۔ میں اس کی قیمت میں سال میں شہادۂ اکروں گا لیکن اگر اس عرصے میں میں
 فوت ہو جاؤں تو میری قیمت کی بقایا رقم آپ کو ادا نہ ہوگی بلکہ میری حقروہ رقم دینی میں ہزار
 روپے ایک کو میرے دادوں کو ادا کر لی ہوگی۔ ان شرائط پر قیمت کی تسلیس عقرر ہو جاتی ہیں لیکن
 ہے کہ زید جو تسلیس ادا کر کے ہی فوت ہو جائے یا سب استطاعت ادا کرنے کے بعد بھی زندہ رہے
 تو جب نہ فوت ہوگا اس کے درکار کو دس ہزار کی رقم مل جائے گی۔ اس طرز معاملہ میں جو چیز خریدی
 جاتی ہے وہ فریقینی ہے مگر اس کی قیمت پر چنے والی کمپنی کو ملے گی یہ فریقینی ہے قیمت کے متعلق بھی
 اس قدر معلوم ہے کہ زیادہ سے زیادہ قیمت کیا ہو سکتی ہے۔ اب فیصلہ طلبنا میرے ہے کہ آیا اس قیمت
 نے فریقین کو ملنے کی وجہ میری مخالفت ہوئی چاہیے یہ درست ہے کہ اس معاملہ میں دونوں میں پہل
 سے پہلے پہل کر چلنے پر پہنچنے کی مخالفت آتی ہے کیونکہ مکان ہے کہ پہل نہ کرتے یا بہت پہل کرتے
 وہ دونوں کو نقصان پہنچا مخالفت کی حالت فریقین معاملہ میں سے ایک کے نقصان کا احتمال ہے
 یا کامیاب کر کے موت ادا نہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن میری صحبت میں یہ نہیں ہوتا میری خریدنے
 سے خریدار اس کی پوری قیمت ادا کرنے کو تیار ہو رہا ہے وہ کچھ نہیں رہتا کہ جو کچھ اس
 رنگ کا میری خریدنا ہے وہ جلد مر جائے تاکہ اسے پوری قیمت ادا نہ کرنی پڑے۔ لیکن اگر وہ مرنے
 سے میری حقروہ میرے پہلے مر جائے تو میں سے پہلے مر جائے گا اور اس کے نقصان

میں سے کسی صاحبِ فرائض کی کوئی ایسی چیز نہ ملے گی جس سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ کیونکہ اس کی قیمت زندگی و دولت کے بیچ اعداد و شمار کا واسطہ پڑی ہوئی ہے۔ یہ نصیب اس قدر دینی کر گیا ہے کہ کئی کئی بار کوشش کیا کہ اس کے کارکن ایماندار ہوں نقصان کا کوئی غلطو نہیں پس آجکل میری جو کچھ مال ہے اس سے تمہارے اس کے اسلامی مقوم کے اعتبار سے کوئی دخل نہیں۔

۲۲۔ لیکن میرے شخصی فرائض کے باوجود بعض ائمہ ٹرنس سے اسلامی معاشی نظام کے خلاف سمجھتے ہیں اور ان کے ہوتے ہوئے اس حریف عقیدہ کا تقدم کی ضرورت کے قائل نہیں۔ لیکن بھاری میں تو وہ ہے کہ جب اللہ جل جلالہ ایک مالدار و حسابی تھے تو یہاں پر اسے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کو تشریف لے گئے انھوں نے جو کچھ کیا میں مر رہا ہوں اور میرے صرف ایک لڑکا ہے، چاہتا ہوں کہ دو تہائی مالی خیرات کو وصول۔ آنحضرتؐ نے اجازت نہیں دی۔ انھوں نے کہا تو نصف؟ آپ نے اس کو بھی قبول نہیں فرمایا! انھوں نے کہا ایک تہائی؟ آپ نے فرمایا یہ بھی بہت ہے۔ وارثوں کو فرضی چھوڑ کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ وہ بیکار لگے۔ پھر یہ۔ یہ واقعہ ذکر کرنا کا نظام قائم ہونے کے بعد کہلے یعنی اس وقت بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی تلقین فرمایا کہ وارثوں کو فرضی چھوڑ کر مرنا اچھا ہے۔ میرا اس مقصد کے حصول کا ایک بہتر طریقہ ہے۔

۲۳۔ اللہ اسلامی میں یہ فلسفہ اصول ہے کہ اشیاء و معاملات مالی کی اصل حالت ہے۔ یہی حکم ہے کہ میرا نظام حق و جدیدہ میں سے ہے اور اس کے بدلے میں کوئی فرضی مروجہ نہیں۔ نیز قبول و ستاد محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو حق و غریبیت اسلامی میں ملے جاتے ہیں ان کا جائزہ لینے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ میرا عقیدہ کسی ایسے عقیدے سے ایسی مشابہت رکھتا ہے کہ جو حقیقت کہیں سے اس دونوں پر لکھا گیا ہے کہ اجور کا فیصلہ کر دیا جائے۔ لہذا اس کے تحت حکم صادر کرنے کے لیے شراعت کے مقبول اصول

۱۱۔ مسند حضرت مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی

۱۲۔ مسند حضرت مولانا محمد امجد علی صاحب دہلوی

میں سے اس شخص کی جانب سے اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے کہ وہ اس کے لئے ایک حکم جاری کرے اور اس کے لئے ایک حکم جاری کرے۔
 کچھ ایسا کہ اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے کہ وہ اس کے لئے ایک حکم جاری کرے اور اس کے لئے ایک حکم جاری کرے۔
 ملاحظہ فرمائیے۔

۲۶۔ میر کی مخالفت کی ایک وجہ بیان کی جاتی ہے کہ میر کی بنیاد اپنے روئے کا ایک حقہ حکومت کے
 دشمنوں کی خرید میں لگاتی ہیں اور ان کو سود دیتے ہیں لیکن کیا ایک ایسے شخص سے یا ایک ایسے اور سے
 جو سود دیتا اور دیتا ہو معاملہ کرنا منع ہے؟ جو اس معاملہ پر اس کی سود کو جائز نہیں سمجھتے وہ بھی اس معاملہ پر اس کو
 کے ایک میں اپنا روپیہ جمع کراتے ہیں گو وہ اس پر سود نہیں لیتے۔ اس دستور کے جو ازمین کی قوت سے موجود
 اس کی طرح سب تک سود پر روپیہ قرض دیتے ہیں۔ کیا ان بنکوں میں بغیر سود کے لئے روپیہ جمع کرنا یا اس سے کٹنا
 اس معاملہ کا منع ہے؟ شاید ہی کوئی ایسا معنی امداد ہو جس کو سود پر روپیہ لینا پڑتا ہو کیا ایسا اور
 کے معنی خریدنے کی مخالفت ہوئی چاہیے؟ اگر نہیں تو پھر میر کی بنیاد سے میر خریدنے کی مخالفت کیوں ہے
 ۲۷۔ وارنٹوں کی اجازت کے لئے کچھ بنیادیں ہیں کہ میر خریدنے والے کی مخالفت کے
 ایسا ایسی کہ قلم کس کو ادا کی جائے۔ اس سے یہ اجازت ہو جاتی ہے کہ بغیر قانونی چارہ دار کی کے میر کی قوت
 کے دشمنوں کی خرید میں لگاتی ہے یعنی ملکہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح وراثت شرعی سے کٹنا
 کسی معاملہ میں ہے اگر میر خریدنے والے کو تان شرعی کا احترام ہے تو اسے قلم میر کو شیعہ کے خلاف
 قلم کی مخالفت سے کٹنا چاہیے یا نہیں؟ اور اگر وہ اس میں کو شیعہ کا پاس ہے تو ان کو قلم میر کو شیعہ کے خلاف
 کچھ ایسا شرع کے مطابق ایسا لینے کی کیا تکلیف ہے؟

۲۸۔ قرآن حکیم کے احکام سے جو فقیر میں نے اس کے لئے ایک حکم جاری کیا ہے کہ اس کے لئے ایک حکم جاری کیا ہے
 ہے۔ اگر اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے کہ اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے کہ اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے
 کہ اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے کہ اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے کہ اس کے لئے ایک حکم جاری کیا گیا ہے

**ENGLISH PUBLICATIONS OF
THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 12



ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 10



METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 3.75



FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim
Rs. 0.75



MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick
Rs. 4.25



QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar
Rs. 2.50



KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce
Rs. 7.50, cheap edition Rs. 4.50

The Secretary

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE

**DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE
AND SOCIETY**

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 12



WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 7



ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi
Rs. 1.75



FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin
Rs. 1.25



**RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID
AHMAD KHAN**

By B. A. Dar
Rs. 10



**SOME ASPECTS OF ISLAMIC
CULTURE**

By Dr. S. M. Yusuf
Rs. 2.50

